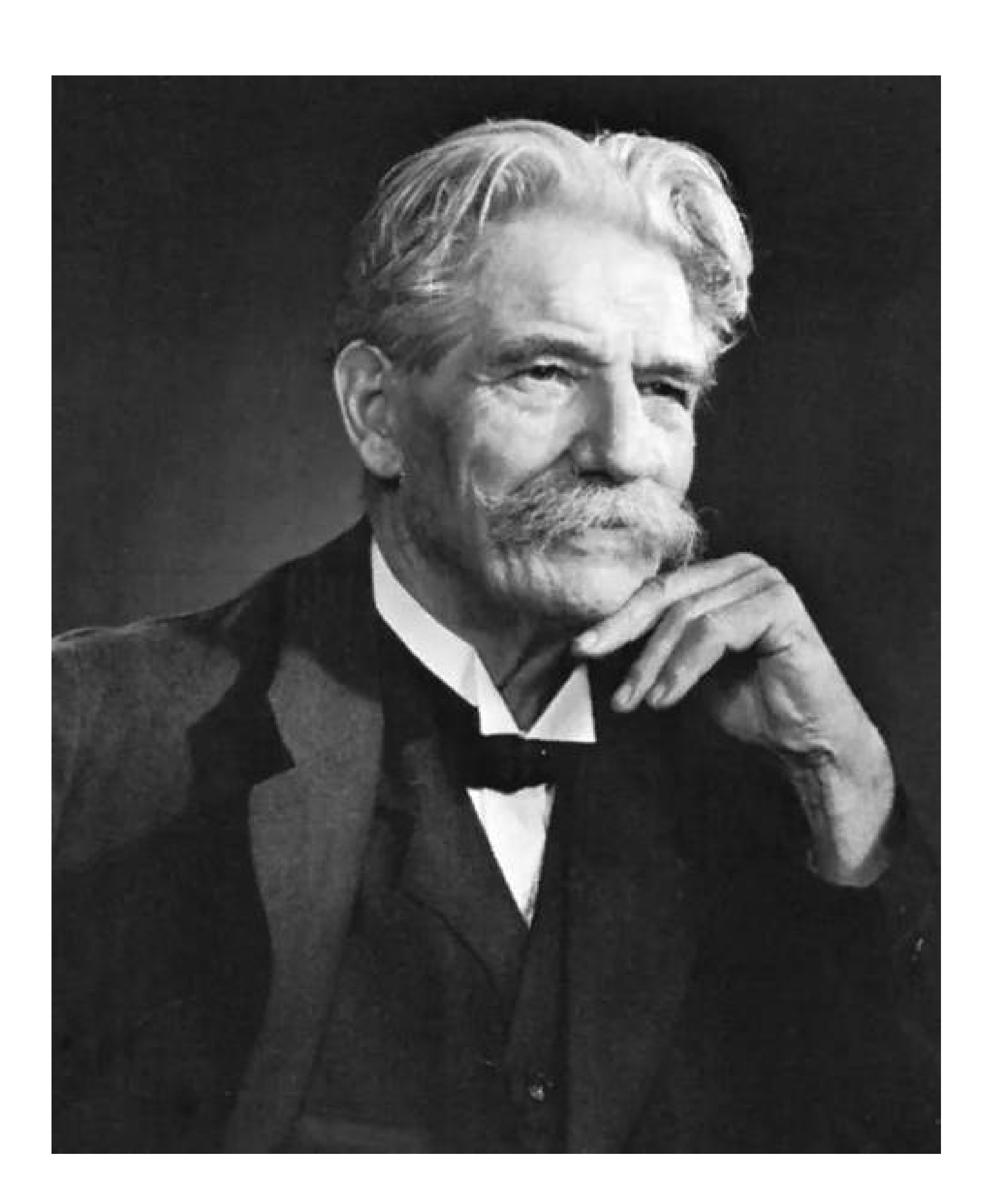


Albert Schweitzer

MA VIE ET MA PENSÉE

1960

CHAPITRE PREMIER

Mes années d'enfance, d'école et d'Université

Je suis né le 14 janvier 1875 à Kaysersberg, dans le Haut-Rhin, où mon père Louis Schweitzer desservait comme vicaire la petite communauté protestante. Mon grand-père paternel était instituteur et organiste à Pfaffenhofen (Bas-Rhin), double fonction qu'exerçaient également trois de ses frères. Ma mère, Adèle Schillinger, était la fille du pasteur de Muhlbach, près de Munster (Haut-Rhin).

Quelques semaines après ma naissance, mon père fut nommé pasteur à Gunsbach, dans la vallée de Munster. C'est là, qu'avec mes trois sœurs et mon jeune frère (j'étais le second enfant), j'ai passé des années très heureuses, troublées seulement par d'assez fréquentes maladies de mon père. Plus tard, sa santé s'affermit. Septuagénaire robuste, il desservait en 1914-18 sa paroisse sous le feu de l'artillerie qui, depuis les hauteurs des Vosges, tirait sur la vallée, en détruisant de nombreuses maisons et en faisant des victimes parmi les habitants de Gunsbach. Mon père est mort, très âgé, en 1925. Ma mère a été renversée et tuée, en 1916, par un attelage militaire sur la route de Gunsbach à Wihr-au-Val.

J'avais cinq ans lorsque mon père commença à me donner des leçons sur l'ancien piano carré, héritage de mon grand-père Schillinger. Il n'avait pas beaucoup de technique, mais il improvisait fort bien. À sept ans, je surpris notre maîtresse d'école en lui jouant à l'harmonium des mélodies de chorals avec des harmonies de mon invention. À huit ans, alors que j'avais à peine les jambes assez longues pour atteindre les pédales, je commençai à jouer de l'orgue.

J'avais hérité cette passion de mon grand-père Schillinger, qui s'était beaucoup occupé de facture d'orgues et, à ce que dit ma mère, improvisait à merveille. Dès qu'il arrivait dans une ville, il cherchait avant tout à en connaître les orgues. Lorsqu'on installa les célèbres orgues de la Cathédrale de Lucerne, mon grand-père s'y rendit pour assister de près à l'harmonisation de l'instrument.

J'avais neuf ans, lorsqu'on me permit pour la première fois de remplacer l'organiste au culte.

Jusqu'à l'automne de 1883, j'ai fréquenté l'école de Gunsbach. Après quoi, je fus envoyé pour un an au Collège de Munster, et je me

préparai par des leçons particulières de latin à la quatrième du Lycée. À l'automne de 1885, j'entrai au Lycée de Mulhouse. Mon parrain, Louis Schweitzer, demi-frère de mon grand-père et directeur des écoles communales de Mulhouse, eut la bonté de m'héberger chez lui. Sans cela il n'eût pas été possible à mon père, qui faisait vivre sa nombreuse famille avec ses modestes émoluments de pasteur, de m'envoyer au Lycée.

L'éducation sévère que je reçus chez mon grand-oncle et sa femme (ils n'avaient pas d'enfants) m'a fait grand bien. Je pense toujours avec une reconnaissance profonde à la bonté qu'ils m'ont témoignée.

Bien que je n'eusse pas appris à lire et à écrire sans peine, j'avais assez bien réussi à l'école du village et au Collège de Munster. Mais au Lycée, je fus d'abord un mauvais élève du fait de ma paresse ou de ma rêverie, et aussi parce que mes leçons particulières de latin m'avaient insuffisamment préparé à la classe dans laquelle j'entrai. Ce ne fut que lorsque mon professeur de quatrième, M. Wehmann, m'apprit réellement à travailler et me donna un peu de confiance en moi-même, que les choses allèrent mieux. Mais surtout ce maître exerça sur moi un ascendant parce que, dès les premiers jours, je me rendis compte qu'il préparait chacune de ses leçons avec le plus grand soin. Il devint pour moi l'exemple même du devoir accompli. Étudiant, je lui ai rendu visite bien souvent. Lorsque vers la fin de la guerre, je revins à Strasbourg où il habitait en dernier lieu, et voulus aller le saluer, j'appris que les années de famine avaient développé chez lui des troubles nerveux et qu'il s'était suicidé.

À Mulhouse, j'eus pour maître de musique Eugène Münch, le jeune organiste de l'Église réformée Saint-Étienne, qui sortait du Conservatoire de Berlin, pénétré de l'enthousiasme alors naissant pour Bach. C'est à lui que je dois d'avoir connu de bonne heure les œuvres du Cantor de Saint-Thomas, et d'avoir reçu dès l'âge de quinze ans un sérieux enseignement de l'orgue. Lorsqu'il mourut de la typhoïde en 1898 à la fleur de l'âge, je rappelai son souvenir dans une petite plaquette écrite en français(1) et publiée à Mulhouse. Ce fut ma première œuvre imprimée.

Au Lycée, je m'intéressais surtout à l'histoire et aux sciences naturelles. Il me fallait faire effort pour obtenir des résultats en langues et en mathématiques. Mais avec le temps, l'envie me vint d'acquérir justement ce pour quoi je n'avais pas de dispositions particulières. C'est ainsi que dans les classes supérieures, je figurai tout au moins parmi les bons, sinon les meilleurs élèves. Pour les dissertations, si mes souvenirs sont fidèles, j'étais d'habitude le premier.

En première, nous avions pour professeur de latin et de grec l'excellent directeur du Lycée, Wilhelm Decke, de Lubeck. Il

n’enseignait pas en aride philologue, mais nous initiait à la philosophie antique tout en nous donnant aussi des aperçus sur la pensée moderne. C’était un adepte enthousiaste de Schopenhauer.

Le 18 juin 1893, je passai l’examen de fin d’études. À l’écrit, je ne réussis pas trop bien, même pour la dissertation. Mais à l’oral, j’attirai l’attention du Président du jury, l’Inspecteur Albrecht, de Strasbourg, par mes connaissances et mes jugements en histoire. Un « très bien » en histoire, accompagné d’une notice élogieuse, orne mon diplôme qui, pour le reste, n’est qu’assez moyen.

Au mois d’octobre de la même année, la générosité d’un frère aîné de mon père, établi à Paris, me permit de recevoir l’enseignement du maître organiste parisien, Charles-Marie Widor. Mon professeur de Mulhouse m’avait si bien préparé que Widor, après une audition, m’accepta pour élève, bien qu’il réservât son enseignement à la classe d’orgue du Conservatoire. Cet enseignement eut pour moi une importance décisive. Widor m’engagea à approfondir ma technique et à rechercher une exécution parfaite.

À la fin d’octobre 1893, j’entrai à l’Université de Strasbourg. Je demeurais au séminaire de théologie (Collegium Wilhelmitanum) de Saint-Thomas, dont le Directeur était le savant pasteur Alfred Erichson. Il achevait à cette époque la grande édition des œuvres de Calvin.

L’Université de Strasbourg, nouvellement fondée, était alors en plein essor. Maîtres et étudiants cherchaient ensemble à réaliser l’idéal d’un enseignement supérieur moderne. Il y avait peu de professeurs âgés parmi les enseignants. Un esprit neuf, jeune, animait l’Université tout entière.

Je suivais à la fois les cours des Facultés de théologie et de philosophie. Comme je n’avais appris au Lycée que des rudiments d’hébreu, mon premier semestre à l’Université me fut gâché par la préparation à l’hebraïcum – examen d’hébreu – que je passai de justesse le 17 février 1894. Plus tard, aiguillonné à nouveau par le désir de venir à bout de ce qui ne m’était pas facile, j’acquis une sérieuse connaissance de cette langue.

Le souci de l’examen d’hébreu ne m’empêcha pourtant pas de suivre avec ardeur le cours de Heinrich Julius Holtzmann sur les Synoptiques (les trois premiers Évangiles), ceux de Wilhelm Windelband et de Theobald Ziegler sur l’histoire de la philosophie.

À partir d’avril 1894, je fis mon année de service militaire à Strasbourg. Grâce à la compréhension du capitaine de notre compagnie, je fus autorisé, tout en accomplissant le service habituel, à me rendre presque régulièrement à onze heures à l’Université pour suivre les cours de philosophie de Windelband.

Lorsque à l'automne de 1894, nous fîmes des manœuvres dans la région de Hochfelden (Bas-Rhin), je mis le texte grec du Nouveau Testament dans mon havresac. C'est qu'au début du semestre d'hiver, les étudiants en théologie, candidats à une bourse, devaient subir un examen portant sur trois matières. Ceux qui faisaient à ce moment-là leur service militaire n'avaient à répondre que sur une seule. Je choisis les Synoptiques.

Pour ne pas faire trop mauvaise figure à cet examen devant mon maître admiré, Holtzmann, j'avais donc emporté aux manœuvres le Nouveau Testament dans la version grecque ; et comme à cette époque, j'étais si robuste que j'ignorais la fatigue, j'arrivai effectivement à travailler le soir ou aux heures de repos.

Durant tout l'été, j'avais étudié à fond le commentaire de Holtzmann. Je voulais désormais acquérir la connaissance des textes et voir ce que j'avais retenu des cours du professeur.

C'est alors que je fis une curieuse découverte. Holtzmann avait fait admettre par le monde savant l'hypothèse selon laquelle l'Évangile de Marc est le plus ancien, son plan ayant servi de base aux Évangiles de Matthieu et de Luc. Il semblait établi qu'il ne fallait comprendre l'activité publique de Jésus que selon l'Évangile de Marc. À mon étonnement, je fus pris de doute devant cette conclusion, un jour que nous étions au repos dans le village de Guggenheim, et que j'étudiais les 10e et 11e chapitres de l'Évangile de Matthieu. Mon attention se trouva attirée sur la signification de ce qu'ils contenaient, et qui manquait dans le texte de Marc.

Matthieu 10, relate l'envoi des douze disciples. Dans son instruction, alors qu'il les délègue en mission, Jésus leur annonce qu'ils auront bientôt à subir de grandes tribulations. Cependant il ne leur est rien arrivé. Il leur annonce aussi que l'apparition du Fils de l'Homme aura lieu avant même qu'ils aient achevé de parcourir les villes d'Israël, ce qui peut signifier seulement qu'entre temps le royaume messianique surnaturel commencera. Il n'attend donc pas leur retour. Pourquoi Jésus leur fit-il entrevoir alors des événements qui ne s'accomplissent pas dans la suite du récit ? L'explication donnée par Holtzmann, selon laquelle il ne s'agit pas d'une parole historique de Jésus, mais d'un ensemble de « paroles de Jésus, rassemblées plus tard, après sa mort », ne me satisfaisait pas. Des adeptes, venant après lui, ne lui auraient pas prêté des prédictions qui ne se sont pas vérifiées dans l'avenir.

Le texte lapidaire m'obligeait à admettre que Jésus avait réellement fait entrevoir les persécutions des disciples et l'apparition du Fils de l'Homme surnaturel, sans que les événements par la suite lui eussent donné raison.

Mais comment a-t-il vécu dans cette attente ? Et qu'éprouva-t-il lorsque les faits prévus ne se produisirent point ?

Matthieu 11 mentionne la question adressée par Jean-Baptiste à Jésus et la réponse que fit celui-ci.

Là encore, Holtzmann et les commentateurs me semblaient ne pas tenir suffisamment compte des énigmes du texte. À qui pense Jean-Baptiste, lorsqu'il demande à Jésus s'il est « Celui-qui-doit-venir » ? Est-il donc si sûr, me disais-je, que par « Celui-qui-doit-venir » on doive comprendre le Messie ? Selon le dogme messianique du judaïsme postérieur, la venue du Messie devait être précédée par celle du Précurseur, Élie ressuscité. C'est Élie que l'on doit attendre d'abord, et c'est lui que Jésus désigne par l'expression « Celui-qui-doit-venir », lorsqu'il dit au peuple rassemblé autour de lui (Matthieu 11-14) que Jean-Baptiste est lui-même Élie, « qui doit venir ». Donc, me disais-je, Jean-Baptiste, dans sa question, a donné à cette expression le même sens. Il a envoyé ses disciples à Jésus, non pour lui demander s'il était le Messie, mais – si étrange que cela puisse paraître – pour apprendre de lui s'il était le Précurseur, l'Élie attendu.

Mais pourquoi Jésus ne donne-t-il pas une réponse claire à cette question ? Dire que, par une réponse évasive, Jésus a voulu éprouver la foi de Jean-Baptiste n'est qu'un expédient, responsable de beaucoup de mauvais sermons. Il est bien plus simple d'admettre que Jésus évite de dire oui ou non, parce qu'il ne veut pas faire savoir publiquement celui qu'il pense être. En tout cas, la question de Jean-Baptiste prouve aussi qu'à ce moment aucun des fidèles de Jésus ne le tenait pour le Messie. S'il avait le moins du monde passé pour le Messie, Jean-Baptiste aurait formulé sa question dans ce sens.

Je me sentais aussi conduit à une nouvelle interprétation par les paroles que Jésus adresse à la foule après le départ des messagers de Jean-Baptiste, lorsqu'il leur dit que « parmi tous ceux qui sont nés d'une femme, il n'en a point paru de plus grand que Jean-Baptiste, cependant le plus petit dans le Royaume des cieux est plus grand que lui » (Matthieu 11).

L'explication habituelle, selon laquelle Jésus aurait, par ces paroles, formulé une critique de Jean-Baptiste et l'aurait jugé inférieur aux croyants réunis autour de lui, considérés comme appartenant au Royaume de Dieu, me semblait peu satisfaisante et simpliste, parce que ces croyants étaient, eux aussi, nés d'une femme. En écartant cette interprétation, je fus contraint d'admettre que Jésus, opposant Jean-Baptiste aux fidèles du Royaume de Dieu, voulait marquer la différence entre le monde naturel et le monde messianique surnaturel. En tant qu'homme, dans l'état que la naissance confère à l'homme, Jean-Baptiste est le plus grand de tous ceux qui ont jamais vécu ; mais ceux qui appartiennent au Royaume des cieux ne sont plus des hommes naturels ; dès le début du Royaume messianique, ils sont entrés dans l'état surnaturel et devenus pareils aux anges. C'est parce qu'ils sont des êtres surnaturels que le plus petit d'entre eux est alors plus grand que l'être humain le plus grand de l'ancien monde naturel. Toutefois, Jean-Baptiste appartient à ce Royaume, qu'il y soit grand ou petit. Mais il n'a une grandeur supérieure à celle de tous les

autres humains que sous sa forme incarnée dans le monde naturel.

C'est ainsi qu'à la fin de ma première année d'études, je demeurai troublé par l'explication « historique » du discours et de l'attitude de Jésus envoyant ses disciples en mission ; et du même coup je me mis à douter de l'interprétation considérée alors comme historique de la vie de Jésus.

Lorsque je rentrai des manœuvres, des horizons tout nouveaux s'étaient ouverts devant moi. J'étais convaincu que Jésus n'avait pas annoncé un royaume à créer et réaliser ici-bas par lui et les croyants, mais un royaume situé dans un monde surnaturel, dont l'avènement était proche.

Bien entendu, j'aurais trouvé présomptueux de ma part de laisser entendre à Holtzmann que je mettais en doute l'interprétation qu'il donnait de la vie de Jésus, interprétation généralement admise par toute l'école critique d'alors. D'ailleurs je n'en aurais même pas eu l'occasion : avec sa bonté habituelle, tenant compte de ma situation de jeune étudiant empêché de travailler par le service militaire, Holtzmann me fit passer l'examen avec tant d'indulgence qu'il ne me demanda, au cours d'une interrogation de vingt minutes, qu'un résumé comparatif du contenu des trois premiers Évangiles.

Pendant les années qui suivirent, je poursuivis seul, quitte à négliger d'autres disciplines, l'étude des Évangiles et des problèmes de la vie de Jésus. J'arrivai à la conviction qu'il fallait chercher la clef de l'énigme dans l'explication des paroles de Jésus au moment où il envoie ses disciples en mission et dans la question de Jean-Baptiste prisonnier, de même que dans l'attitude de Jésus au retour des disciples.

Combien j'éprouvais de reconnaissance à l'égard de l'Université que je fréquentais parce qu'elle n'exerçait pas de tutelle sur l'étudiant et ne le tenait pas constamment en haleine par des examens, comme c'est le cas ailleurs : j'eus ainsi toute latitude pour poursuivre mes recherches historiques personnelles.

La Faculté théologique de Strasbourg avait à cette époque un caractère nettement libéral. Auprès de Holtzmann, enseignait Karl Budde, spécialiste de l'Ancien Testament, nouvellement arrivé à Strasbourg, et qui était mon professeur de théologie préféré. En même temps que les cours de théologie, je suivais régulièrement ceux de philosophie.

Pour l'enseignement théorique de la musique, j'allais chez Jacobsthal, élève de Bellermann. Très exclusif, il n'admettait que la musique pré-beethovenienne. Mais il enseignait excellemment le

contrepoint. Je lui dois beaucoup.

Mes études musicales furent grandement stimulées lorsque Ernest Münch (frère de mon maître d'orgue de Mulhouse), organiste de l'église Saint-Guillaume à Strasbourg et Directeur de la Chorale fondée par lui, me chargea d'accompagner à l'orgue les Cantates et Passions de Bach exécutées à ces concerts. D'abord, évidemment, il ne me laissa accompagner que pendant les répétitions, en l'absence de son frère qui venait de Mulhouse pour les concerts. Mais il m'arrivait, lorsque son frère avait un empêchement, de jouer aussi les soirs de concert. C'est ainsi que, jeune musicien, je me familiarisai avec les œuvres de Bach et leur interprétation. L'Église Saint-Guillaume, à Strasbourg, passait à ce moment-là pour un des centres les plus importants de la redécouverte de Bach à la fin du XIXe siècle. Ernest Münch connaissait parfaitement les œuvres du Cantor de Saint-Thomas. Il fut l'un des premiers à renoncer à l'exécution des Cantates et Passions telle qu'elle était admise auparavant. Avec sa petite chorale, accompagnée par l'excellent orchestre de Strasbourg, il a réalisé des concerts de grand style.

Combien de soirées n'avons-nous pas passées ensemble, penchés sur les partitions des Cantates et Passions et discutant de la vraie manière de les interpréter !

Le successeur d'Ernest Münch, à la tête de ces concerts, fut son fils, Fritz Münch, l'actuel directeur du Conservatoire de Strasbourg.

À mon admiration pour Bach s'ajoutait celle pour Richard Wagner. Lorsque, lycéen à Mulhouse, j'allai pour la première fois au théâtre, à seize ans, ce fut pour entendre *Tannhäuser*. Cette musique me bouleversa à tel point que je passai plusieurs jours avant de pouvoir prêter quelque attention à mes cours.

À Strasbourg, où sous la conduite du chef d'orchestre Otto Lohse, l'Opéra était excellent, j'appris à connaître à fond toutes les œuvres de Richard Wagner, sauf *Parsifal*, qu'on ne donnait à cette époque qu'à Bayreuth.

Ce fut pour moi un grand événement de pouvoir me rendre en 1896 à Bayreuth pour assister à la mémorable reprise de la *Tétralogie*, dont les premières représentations remontaient à 1876. Des amis de Paris m'avaient offert les billets. Pour pouvoir couvrir les frais du voyage, je dus me contenter d'un seul repas par jour.

Lorsque j'assiste aujourd'hui à la représentation d'un opéra de Wagner, où l'on multiplie les effets scéniques, comme s'il s'agissait d'un film, je pense avec mélancolie à la mise en scène de la *Tétralogie* jadis à Bayreuth, si puissamment émouvante dans sa simplicité. De même que le décor et la mise en scène, l'exécution était toute pénétrée

encore de l'esprit du Maître défunt.

Le chanteur et acteur qui me fit l'impression la plus profonde fut Vogl, dans le rôle de Loge. Dès son entrée il dominait la scène, sans rien faire de spectaculaire pour attirer l'attention ; il ne portait pas le costume d'Arlequin cher à tant d'interprètes. Il ne sautillait pas non plus au rythme des motifs de Loge, comme c'est devenu la mode aujourd'hui. Le seul « effet » était son manteau rouge. Les mouvements qu'il faisait au rythme de la musique consistaient à jeter ce manteau, comme s'il obéissait à une contrainte intérieure, tantôt sur une épaule, tantôt sur l'autre, le regard fixé sur ce qui l'entourait, et cependant absent. Par ce simple geste, il trahissait la frémissante passion de la destruction chez les Dieux qui allaient aveuglément à leur ruine.

Mes années d'études à Strasbourg passèrent vite. À la fin de l'été de 1897, je me présentai au premier examen de théologie. On nous proposa comme sujet de thèse : « La conception de la Sainte Cène chez Schleiermacher, comparée aux interprétations données dans le Nouveau Testament et dans les professions de foi des Réformateurs. » La thèse, dont le sujet était commun aux divers candidats, devait être écrite dans le délai de huit semaines et décidait de l'admissibilité à l'examen.

Ce travail me fit revenir au problème des Évangiles et de la Vie de Jésus. En étudiant toutes les interprétations dogmatiques et historiques de la Cène que ce sujet d'examen m'obligeait à revoir, je m'aperçus à quel point les explications admises de cette communion de Jésus avec ses disciples, puis de la Communion des chrétiens primitifs, étaient peu satisfaisantes.

Un passage relatif à la Cène dans la célèbre *Dogmatique* de Schleiermacher me donna beaucoup à penser. Il attire notre attention sur le fait que dans les récits de Matthieu et de Marc, concernant la Cène, Jésus n'a pas prescrit aux disciples de renouveler la célébration. Il nous faut alors peut-être admettre l'idée que le renouvellement de la célébration dans la communauté chrétienne primitive vient des disciples, et non de Jésus lui-même. Cette idée de Schleiermacher, jetée au cours de sa brillante dialectique, mais non poursuivie dans sa portée historique, resta dans mon esprit, après même que ma thèse de candidat fut achevée.

Si la recommandation de renouveler la célébration ne figure pas dans les deux plus anciens Évangiles, me disais-je, cela signifie que les disciples ont fait cette célébration avec les fidèles de leur propre initiative et autorité. Ils n'ont toutefois pu le faire que si, dans la nature de ce dernier repas pris avec Jésus, cette intention s'est clairement révélée même en l'absence de paroles ou actes exprès de Jésus. Mais comme aucune des interprétations données jusqu'alors ne

faisait comprendre comment sans un commandement précis de Jésus, cette célébration avait pu avoir lieu dans la communauté chrétienne primitive, elles laissaient le problème de la Cène subsister dans son entier. Et j'en vins à me demander si la signification de cette Cène, aux yeux de Jésus et de ses disciples, n'était pas liée à l'attente de la Cène messianique qui serait célébrée lors de l'instauration prochaine du Royaume de Dieu.

CHAPITRE DEUXIÈME

Paris et Berlin
(1898-1899)

Le 6 mai 1898, je passai le premier examen de théologie pour obtenir le diplôme d'État. Je restai ensuite tout l'été à Strasbourg, pour me consacrer entièrement à la philosophie.

Windelband et Ziegler étaient alors les maîtres éminents de cette discipline en même temps que professeurs accomplis. La spécialité de Windelband était la philosophie antique ; ses « séminaires » sur Platon et sur Aristote comptent parmi mes souvenirs les plus vivants et les plus chers de ces années. Ziegler enseignait surtout l'éthique et la philosophie de la religion. Pour cette dernière matière, ses connaissances en théologie, acquises au « Stift » de Tübingen dont il sortait, lui étaient précieuses.

Après mon examen, j'obtins, sur la demande de Holtzmann, la Bourse Goll, administrée conjointement par le Chapitre de Saint-Thomas et la Faculté. Elle s'élevait à douze cents marks par an pendant six ans. Le bénéficiaire devait, au bout de ces six années, avoir obtenu le titre de licencié en théologie, sinon il remboursait les subsides reçus.

Sur le conseil de Theobald Ziegler, je décidai de m'attaquer d'abord à la thèse de doctorat de philosophie. À la fin du semestre, au cours d'une conversation tenue sous un parapluie sur le perron de l'Université à Strasbourg, il me proposa « La philosophie de la religion de Kant », sujet qui me plut beaucoup.

Vers la fin d'octobre 1898 je me rendis à Paris, en vue de suivre les cours de philosophie à la Sorbonne et de continuer l'étude de l'orgue avec Widor.

À la Faculté de théologie protestante (Boulevard Arago) je suivis parfois les cours du professeur de dogmatique, Auguste Sabatier, et les cours d'exégèse d'Eugène Ménégoz. J'éprouvais le plus grand respect pour l'un et l'autre. Mais cet hiver-là, à Paris, je m'occupai surtout d'art et de ma thèse de doctorat.

Avec Widor, – qui me donnait gratuitement ses leçons, – je travaillais l'orgue. Avec Isidore Philipp, nommé peu après professeur au Conservatoire, je travaillais le piano.

J'étais en même temps l'élève de Marie Jaëll-Trautmann, disciple géniale et amie de Liszt, née en Alsace. Elle avait déjà renoncé à sa carrière de pianiste, où, pendant une courte période, elle avait brillé comme une étoile de première grandeur. Elle se consacrait à l'étude du rôle de la physiologie dans le jeu pianistique. Je lui servais de cobaye, et participais en cette qualité aux expériences qu'elle poursuivait avec le physiologiste Féré. Combien je suis redevable à cette femme de génie !

Selon sa théorie, le doigt doit avoir une notion claire de la manière dont il faut attaquer la touche. L'exécutant doit être conscient de la tension et de la détente des muscles depuis l'épaule jusqu'au bout des doigts, et diriger les mouvements d'attaque de la touche. Il faut qu'il apprenne à supprimer les mouvements involontaires ou inconscients. Les exercices de pure vélocité doivent être supprimés. Il faut que dans les mouvements prévus, le doigt se représente la qualité de son voulue. Le son plein s'obtient en pressant sur la touche le plus vite et le plus légèrement possible. Mais le doigt doit savoir aussi comment laisser se relever la touche abaissée. Tandis qu'il appuie sur la touche, ou la laisse remonter, le doigt se trouve dans un mouvement de rotation insensible, soit en dedans (vers le pouce), soit en dehors (vers le petit doigt). Lorsqu'il abaisse plusieurs touches l'une après l'autre dans un même sens de rotation, les sons et accords qui se succèdent sont liés d'une manière organique. Les sons produits par des mouvements de rotation en sens opposés se détachent les uns des autres. C'est donc par suite des mouvements réfléchis et différenciés des doigts et de la main que seront obtenus en même temps la différenciation dans la sonorité et le phrasé.

Pour manier toujours plus consciemment et intimement la touche, il faut que le doigt arrive à une sensibilité tactile très développée. En même temps qu'il perfectionne sa sensibilité tactile, l'exécutant devient lui-même plus sensible aux sonorités et en général à la « coloration ».

Marie Jaëll a poussé à l'extrême sa théorie – souvent fort juste – de « la main sensible qui devient savante », en affirmant que par une culture appropriée de la main, des gens non-musiciens pouvaient devenir musiciens. Partant de la physiologie du toucher, elle voulait s'élever à une théorie générale de la nature de l'art. Elle ajoutait à ses observations si justes et pénétrantes sur le mécanisme du toucher, des considérations souvent profondes, mais, d'autres fois, baroques en apparence, et elle renforçait ainsi l'hostilité rencontrée par ses recherches pourtant si méritoires.

Grâce aux enseignements de Marie Jaëll(2), j'ai transformé complètement ma main. Je lui dois d'avoir pu, par un exercice réfléchi qui exige peu de temps, devenir toujours plus maître de mes doigts, ce qui m'a été d'un grand secours pour l'orgue.

L'enseignement de Philipp, qui demeurait dans les normes traditionnelles, m'apportait, lui aussi, maintes suggestions, et me préservait des vues trop exclusives de la méthode Jaëll. Comme mes deux

maîtres pensaient peu de bien l'un de l'autre, ils devaient ignorer tous les deux que j'étais l'élève de chacun. Que de mal me suis-je donné pour jouer le matin chez Marie Jaëll, à la Jaëll, et l'après-midi chez Philipp, à la Philipp ! Marie Jaëll est décédée en 1925.

Une amitié s'établissait entre Philipp, Widor et moi. C'est à Widor que je dois d'avoir rencontré une série de personnalités intéressantes et importantes du Paris d'alors. Il prenait soin aussi de ma santé. Bien souvent, lorsqu'il avait l'impression qu'en raison de mes ressources modestes, je ne m'accordais pas des repas assez copieux, il m'emmenait après la leçon à son restaurant habituel, le célèbre « Foyot », proche du Luxembourg, afin qu'une fois au moins je fusse rassasié.

Les deux frères de mon père et leurs femmes qui habitaient Paris me témoignaient beaucoup d'affection. Le second frère de mon père, Charles Schweitzer, professeur d'allemand fort connu et défenseur de la méthode dite directe dans l'enseignement des langues vivantes, me mit en rapport avec le monde universitaire. C'est ainsi que je me familiarisais avec Paris.

Ma thèse de doctorat n'eut pas à souffrir du fait de la musique ou de mes relations sociales parce que ma robuste santé me permettait de travailler une bonne partie de la nuit. Il m'arrivait parfois de me rendre le matin à ma leçon d'orgue chez Widor, sans m'être couché la veille.

La lecture des ouvrages sur la philosophie de la religion de Kant s'avéra impraticable à la Bibliothèque Nationale, en raison de l'encombrement du service à la salle de lecture. Aussi me décidai-je sans autre hésitation à faire ma thèse en ne m'occupant que des textes kantiens, sans consulter des travaux sur sa philosophie.

Au cours de cette étude, je relevai des variations dans l'emploi des termes. Par exemple je vis qu'en de nombreux passages de *La critique de la raison pure*, touchant à la philosophie religieuse, le vocable « intelligibel » (intelligible) qui seul correspond à la critique kantienne, disparaissait, remplacé par le terme plus naïf d'« übersinnlich » (suprasensible).

Là-dessus, j'étudiai dans toute la série des textes kantiens sur la philosophie de la religion, les expressions qui y jouent un rôle important, relevant leur présence et les éventuelles variations de sens. Je pus ainsi vérifier que le grand passage sur « le canon de la raison pure » par son vocabulaire et sa pensée, n'est pas en réalité une partie de *La critique de la raison pure* ; il s'agit d'un texte antérieur de Kant, qu'il a repris dans *La critique de la raison pure*, bien qu'il ne s'accorde pas avec le nouvel ouvrage. Je désignai ce texte sous le nom d'*Esquisse de la philosophie de la religion*.

En outre, je constatai que Kant n'a jamais développé le plan

philosophico-religieux de la dialectique transcendantale dans *La critique de la raison pure*. La philosophie de la religion avec ses trois postulats : Dieu, Liberté et Immortalité, telle qu'elle est exposée dans *La critique de la raison pratique*, n'est nullement celle que *La critique de la raison pure* fait prévoir.

Dans *La critique de la faculté de juger* et *La Religion dans les limites de la raison pure*, Kant abandonne à son tour la philosophie des trois postulats. Le cheminement des idées dans ces œuvres postérieures retourne à la voie tracée dans l'*Esquisse de la philosophie de la religion*. La philosophie de la religion kantienne que l'on considérait comme identique à la philosophie de la religion des trois postulats a donc été en constante élaboration. Cela vient de ce que les hypothèses de l'idéalisme critique et les exigences de la loi morale sont en opposition. Deux philosophies de la religion, l'une critique, l'autre éthique, vont de pair dans l'œuvre de Kant. Il cherche à les rapprocher et les engrener l'une dans l'autre. Dans la dialectique transcendantale de *La critique de la raison pure*, il croit pouvoir les réunir sans difficulté. Le plan prévu s'avère irréalisable, parce que Kant ne s'en tient pas à la notion de la loi morale telle que la dialectique transcendantale de *La critique de la raison pure* la suppose, tout en ne cessant de l'approfondir. Or la conception approfondie de la loi morale entraîne des exigences religieuses qui vont au-delà de ce que l'idéalisme critique, conçu par Kant, peut admettre. En même temps, la philosophie de la religion de la loi morale approfondie cesse de s'intéresser à des exigences qui, pour l'idéalisme critique, se situent au premier plan. Il est significatif à cet égard que dans le cours des idées religieuses de Kant, dominées par l'éthique la plus profonde, le postulat de l'immortalité ne joue aucun rôle.

Au lieu de s'en tenir à la philosophie de la religion établie par l'idéalisme critique, Kant se laisse donc entraîner plus loin par la philosophie de la religion de la loi morale, toujours plus approfondie. Du fait qu'il devient plus profond, il ne peut demeurer conséquent.

Vers le milieu de mars 1899, je rentrai à Strasbourg et apportai mon travail terminé à Theobald Ziegler. Il me donna son aval, et la soutenance fut fixée à la fin juillet.

Je passai l'été de 1899 à Berlin, en m'y livrant surtout à des lectures philosophiques. Je voulais connaître les œuvres essentielles de la philosophie antique et moderne. Je suivis les cours de Harnack, Pfleiderer, Kaftan, Paulsen et Simmel. Après avoir plusieurs fois assisté à des cours de ce dernier, je devins son auditeur régulier. Ce ne fut que plus tard que j'entrai réellement en contact avec Harnack, dont l'histoire des dogmes m'avait déjà enthousiasmé à Strasbourg. Je lui avais pourtant été recommandé par des amis et avais fréquenté sa maison. Mais son savoir, ses connaissances universelles m'intimidaient à tel point que l'embarras m'empêchait de répondre convenablement à

ses questions lorsqu'il m'adressait la parole. Plus tard, j'ai reçu de lui de nombreuses cartes postales, affectueuses et riches de substance. Les cartes postales étaient son moyen de correspondance habituel. Deux cartes très détaillées, qu'il m'adressa à Lambaréné peu après la parution de mon livre sur *La mystique de l'apôtre Paul*, sont sans doute parmi les dernières qu'il ait écrites.

Je passais beaucoup de temps à Berlin chez Karl Stumpf. Ses études psychologiques sur la sensibilité auditive m'intéressaient vivement. Je prenais part régulièrement aux expériences qu'il faisait avec ses assistants et lui servais de cobaye, comme je l'avais déjà fait pour Marie Jaëll.

Les organistes de Berlin, à l'exception d'Egidi, me déçurent parce qu'ils visaient plutôt à la virtuosité qu'à la véritable plasticité du jeu, à laquelle Widor attachait tant d'importance. Et combien le son des orgues nouvelles de Berlin me semblait à la fois bruyant et sec, comparé aux instruments de Cavaillé-Coll à Saint-Sulpice et à Notre-Dame !

Le professeur Heinrich Reichmann, organiste de la « Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche », auquel Widor m'avait recommandé, m'autorisa à jouer régulièrement sur son orgue. Bientôt je fus son suppléant pour la durée de mon séjour à Berlin. Grâce à lui j'entrai en relations avec des musiciens, des peintres et des sculpteurs de la capitale.

Je fréquentai le milieu universitaire chez la veuve de l'éminent helléniste Ernst Curtius, qui m'accueillit d'autant plus aimablement que je connaissais son gendre, préfet de Colmar. Je rencontrai souvent chez elle Herman Grimm – qui se donna beaucoup de mal pour me détourner de l'hérésie selon laquelle le quatrième Évangile est inconciliable avec les trois premiers.

Aujourd'hui encore je considère comme une grande chance d'avoir pu, dans cette maison, avoir des contacts directs avec l'élite intellectuelle du Berlin de ce temps.

Ce qui me frappa, entre autres, ce fut le mode d'existence fort simple de la société, et la facilité avec laquelle on était admis dans les familles. À cette époque, Berlin présentait moins l'aspect d'une capitale que celui d'une ville de province en plein épanouissement.

CHAPITRE TROISIÈME

Premières années d'activité à Strasbourg

Aux derniers jours de juillet 1899, je retournai à Strasbourg, pour y soutenir ma thèse de doctorat en philosophie.

La dissertation parut la même année, sous forme d'un volume intitulé : *La philosophie de la religion de Kant, depuis « La Critique de la Raison pure », jusqu'à « La Religion dans les limites de la Raison pure »*(3).

Theobald Ziegler me conseillait de me faire admettre à la Faculté des Lettres en qualité de maître de conférences. Mais je me décidai en faveur de la Faculté de théologie. C'est que Ziegler m'avait laissé entendre qu'on ne verrait pas d'un bon œil qu'un maître de conférences en philosophie fût en même temps prédicateur. Or pour moi, la prédication était un besoin inné. Il me semblait merveilleux de pouvoir parler à une assemblée, tous les dimanches, des grands problèmes que pose à nous tous notre existence.

À dater de cette époque, je restai à Strasbourg. Bien que je ne fusse plus étudiant, on m'autorisa à demeurer dans mon si cher « Collegium Wilhelmitanum » (Séminaire Saint-Thomas). La pièce donnant sur le jardin paisible aux grands arbres, où je m'étais senti si heureux durant mes années d'études, me semblait l'endroit le plus propice pour le travail futur.

Les épreuves de ma thèse de doctorat à peine corrigées, je m'étais attelé à ma thèse de licence en théologie. Je décidai de passer cet examen le plus tôt possible, afin que la bourse de la Dotation Goll devînt disponible pour un autre étudiant qualifié. Celui pour lequel je me pressai tant, mon ami Jaeger, fort doué pour les langues orientales, et plus tard Directeur du Gymnase protestant de Strasbourg, ne fit pas usage de cette bourse. Si je l'avais su, je serais resté plus longtemps en voyage et j'aurais également fait des études dans les Universités anglaises.

Le 1er décembre, je fus nommé vicaire adjoint à l'église Saint-Nicolas, à Strasbourg. Ma titularisation dans ce poste eut lieu le 15 juillet 1900, après que j'eus subi le deuxième examen de théologie, présidé selon l'usage par de dignes pasteurs d'un certain âge. Je passai de justesse l'épreuve. Tout occupé de ma dissertation pour la licence, j'avais négligé de rafraîchir mes connaissances dans les diverses

branches de la théologie, exigées pour cet examen. Ce n'est qu'à l'énergique intervention du Pasteur Will, enchanté de ma connaissance de l'histoire des dogmes, que je dus de ne pas être ajourné.

À Saint-Nicolas exerçaient deux pasteurs âgés, mais encore valides : l'un, M. Knittel, avait été l'un des prédécesseurs de mon père, à Gunsbach ; l'autre, M. Gerold, avait été l'ami intime d'un frère de ma mère, mort prématurément, et qui avait, lui aussi, été prédicateur à Saint-Nicolas. On m'avait adjoint à eux principalement pour les décharger du culte de l'après-midi, de l'école du dimanche et du catéchisme.

Cette tâche fut pour moi une source de joie constante. Au culte de l'après-midi, auquel n'assistaient qu'un petit nombre de fidèles, je pouvais prêcher plus facilement qu'aux services du matin, à la manière familière héritée de mon père. Aujourd'hui encore, je ne puis surmonter une certaine timidité devant une grande assemblée d'auditeurs. Lorsque, avec les années, les deux pasteurs vieillissant durent se ménager davantage, j'eus naturellement à prêcher souvent le matin aussi. Je préparais mes prédications par écrit, ce qui représentait parfois deux ou trois essais avant la rédaction du texte définitif. Toutefois, lorsque je prêchais, je ne m'attachais pas à un texte soigneusement appris par cœur, et il m'arrivait de donner une tout autre forme à mon sermon.

Mes prédications à l'office de l'après-midi, que je considérais plutôt comme de simples méditations, étaient si courtes que le pasteur Knittel, qui exerçait aussi les fonctions d'Inspecteur ecclésiastique, reçut un jour une réclamation de la part de certains paroissiens à ce sujet. Il dut m'inviter à comparaître devant lui, ce qui l'embarrassait autant que moi.

Lorsqu'il me demanda ce qu'il devrait dire aux plaignants, je le priai de bien vouloir répondre que j'étais un pauvre vicaire, qui s'arrêtait de parler lorsqu'il n'avait plus rien à dire sur le texte. Là-dessus, il me renvoya avec une bénigne remontrance et l'exhortation de ne pas prêcher moins de vingt minutes. Le pasteur Knittel représentait l'orthodoxie tempérée de piétisme ; le pasteur Gerold était libéral. Mais ils exerçaient ensemble leur ministère dans un esprit vraiment fraternel. Toutes les questions étaient résolues en parfaite harmonie. C'était un travail exemplaire qui s'accomplissait dans cette modeste église en face du Séminaire Saint-Thomas.

Bien souvent, au cours de ces années, lorsque j'étais libre un dimanche, je me rendais à Gunsbach pour y remplacer mon père au culte. Trois fois par semaine, de onze heures à midi, après les classes, j'enseignais le catéchisme aux garçons. Je m'efforçais de leur donner le moins de devoirs possible, afin que ces heures de leçon leur fussent

une vraie détente pour le cœur et l'esprit. C'est pourquoi je consacrais les dix dernières minutes de la leçon à leur apprendre les paroles de la Bible et les versets des Cantiques qu'ils devaient emporter pour la vie. Ils les récitaient, les répétaient et les apprenaient par cœur. Le but que je me proposais était de pénétrer leur cœur et leur pensée des vérités de l'Évangile, de telle sorte qu'ils devinssent assez religieux pour résister plus tard aux tentations d'irréligion qui pourraient les assaillir. Je cherchais aussi à éveiller en eux l'attachement à l'église et le besoin de cette heure de paix de l'âme qu'est le culte dominical. Je leur apprenais à respecter les dogmes traditionnels et à s'en tenir en même temps à la parole de l'apôtre Paul : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. »

De ces semences que j'ai répandues au long des années, quelque chose parfois a levé. J'en ai fait l'expérience émouvante quand des hommes m'ont remercié de leur avoir fait comprendre que les vérités fondamentales de la religion de Jésus n'étaient pas hostiles à la raison, mais au contraire y puisaient des forces nouvelles. Ce fécond affrontement les a préservés de l'irréligion.

Au cours de cette instruction religieuse, je me rendis compte combien j'avais hérité de mes ancêtres instituteurs le goût de l'enseignement.

Mon traitement à Saint-Nicolas était de cent marks par mois ; comme j'avais vivres et logement à peu de frais au Séminaire, cela suffisait à mon entretien.

Un des grands avantages de ma situation, c'est qu'elle me laissait beaucoup de temps pour mon travail scientifique et pour l'art. Grâce à la bienveillance des deux pasteurs, je pouvais prendre un congé pendant les vacances scolaires de printemps et d'automne, alors qu'il n'y avait pas de catéchisme, et je pouvais me faire remplacer pour les prédications, autant du moins que les deux pasteurs, dans leur bonté d'âme, ne s'en chargeaient pas eux-mêmes. J'avais ainsi trois mois de congé par an, un mois à Pâques et deux mois à l'automne. Je passais généralement les vacances de printemps à Paris, afin d'y continuer mes études auprès de Widor, et j'habitais chez le frère aîné de mon père. La plus grande partie des vacances d'automne je la passais à la maison paternelle, à Gunsbach.

Pendant mes séjours à Paris, je fis plusieurs connaissances précieuses. Je rencontrai Romain Rolland pour la première fois en 1905. Au début, nous n'étions l'un pour l'autre que des musiciens. Mais peu à peu, nous découvrîmes que nous étions aussi des hommes, et nous nous liâmes d'amitié.

J'eus aussi des relations cordiales avec Henri Lichtenberger, ce fin

connaisseur de la littérature allemande. Un de ses successeurs en Sorbonne devait être Robert Minder, mon élève en musique et en philosophie à Strasbourg après 1918.

À la « Société des Langues Étrangères » de Paris, je fis au début du siècle des conférences sur Nietzsche, Schopenhauer, Hauptmann, Sudermann et le *Faust* de Gœthe. Tandis que je travaillais à la conférence sur Nietzsche, au mois d'août 1900, nous parvint la nouvelle que la mort l'avait enfin délivré de ses souffrances.

C'est ainsi que s'écoula ma vie, le plus simplement du monde, pendant ces années décisives pour mon activité créatrice. Je travaillais beaucoup, dans un état de concentration continue, mais sans hâte.

Le temps et les moyens me manquaient pour faire beaucoup de voyages.

En 1900, j'accompagnai ma tante à Oberammergau. L'admirable décor de la nature, à l'arrière-plan du spectacle, me fit en réalité plus d'impression que le Mystère de la Passion lui-même. Je fus déçu par l'adjonction de nombreux épisodes tirés de l'Ancien Testament, à l'action proprement dite de la Passion, par un trop grand déploiement spectaculaire, par les imperfections du texte, par la banalité de la musique. Mais je fus ému par la pieuse ferveur que les acteurs apportaient à leur rôle.

Comment ne serait-on pas déçu qu'un drame de la Passion qui devrait être représenté par des villageois pour des villageois, sous une forme simple, à la manière d'un office religieux, fût sorti de ce cadre à cause de l'affluence des spectateurs étrangers et fût devenu un spectacle cherchant à satisfaire des prétentions diverses ? Néanmoins les gens d'Oberammergau s'efforcent de jouer ce nouveau mystère de la Passion dans le même esprit de simplicité qu'autrefois. C'est ce que chacun reconnaîtra s'il est resté sensible à l'aspect spirituel des choses.

Quand mes économies le permettaient, je faisais le pèlerinage de Bayreuth durant les années où le festival avait lieu. Madame Cosima Wagner fit grande impression sur moi ; j'avais appris à la connaître à Strasbourg, alors que je travaillais à mon livre sur Bach. Elle s'était intéressée à mes idées lors d'un séjour qu'elle fit en cette ville chez l'érudit théologien Johannes Ficker, et m'avait prié d'illustrer mes vues sur la musique en jouant pour elle sur le bel orgue de Merklin, au Temple neuf. Elle-même m'avait donné à ce moment-là d'intéressants détails sur l'enseignement religieux reçu dans sa jeunesse, puis sur sa conversion au protestantisme. Toutefois je n'arrivai pas à me défaire de ma timidité dans mes rencontres avec cette femme, exceptionnelle par son talent artistique et la noblesse de sa personnalité.

J'appréciais la simplicité et la modestie qui caractérisaient Siegfried

Wagner, cet homme si doué dans tant de domaines. Quiconque le voyait à l’œuvre à Bayreuth, ne pouvait qu’admirer ce qu’il faisait et la manière dont il le faisait.

J’appris à connaître Houston Stewart Chamberlain, qui avait épousé Eva Wagner et vivait à Bayreuth. Nous eûmes des entretiens philosophiques, mais ce furent les écrits de sa maturité et la manière dont il endura de longues souffrances qui me révélèrent sa nature véritable. Je n’oublierai jamais l’heure que je passai auprès de lui peu de temps avant sa mort.

CHAPITRE QUATRIÈME

Études sur la Sainte Cène et la vie de Jésus (1900-1902)

Lorsque après ma thèse sur Kant j'étais revenu à la théologie, j'aurais dû aussitôt rassembler les études entreprises pendant ma première année de théologie concernant les recherches sur la vie de Jésus, et en composer ma dissertation de licence. Mais le travail sur la dernière Cène avait élargi le champ de mes investigations. Du domaine des recherches sur la vie de Jésus, j'étais arrivé à celui des recherches sur le christianisme primitif. Aussi bien le problème de la dernière Cène appartient-il aux deux. Il est au centre même du développement de la foi de Jésus et de celle du christianisme primitif.

Si, me disais-je, l'origine et la signification de la dernière Cène demeurent pour nous une énigme, c'est que nous n'avons pas complètement compris le monde de pensées de Jésus ni celui du christianisme primitif. Nous ne voyons pas non plus sous leur aspect réel les problèmes de la foi de Jésus et du christianisme primitif, parce que nous ne les étudions pas à partir des problèmes de la dernière Cène et du Baptême.

Guidé par ces considérations, je conçus le projet d'écrire une *Histoire de la dernière Cène dans ses rapports avec la vie de Jésus et l'histoire du christianisme primitif*. Une première enquête devait définir ma position à l'égard des recherches sur la dernière Cène faites jusqu'à ce jour et clarifier le problème. Une deuxième partie montrerait que la pensée et la prédication de Jésus étaient la condition nécessaire pour comprendre la dernière Cène célébrée avec les disciples. Une troisième partie enfin traiterait de la Cène aux temps du christianisme primitif et du christianisme ancien.

Le travail sur le problème de la dernière Cène me valut, le 21 juillet 1900, le diplôme de licencié en théologie(4).

La deuxième partie, traitant du *Mystère de la Messianité et de la Passion de Jésus*(5) me valut l'agrégation en 1902.

La troisième étude, consacrée au développement de la Cène au temps du christianisme primitif et du christianisme ancien fut rédigée et exposée sous forme de cours, de même que sa contrepartie, l'*Étude sur l'histoire du baptême dans le Nouveau Testament et le christianisme*

primitif. Ces deux travaux ne furent pas imprimés. L'*Histoire des recherches sur la vie de Jésus*, qui au début ne devait être qu'un complément à l'*Esquisse de la vie de Jésus* s'étant développée entre temps jusqu'à devenir un fort volume, m'empêcha de préparer les deux autres manuscrits pour la publication.

Après quoi, nouvelle interruption : mon livre sur Bach, puis, mes études de médecine. Et lorsque, vers la fin de celles-ci, il me resta du temps à consacrer à la théologie, il me parut plus indiqué d'écrire une histoire de la recherche critique sur *La pensée de l'apôtre Paul,* étude connexe des *Recherches sur la vie de Jésus* et introduction à un exposé de la doctrine paulinienne.

Me fondant sur la compréhension nouvelle que j'avais acquise des enseignements de Jésus et Paul, je voulais, au cours d'un congé futur, après deux ans de travail en Afrique, donner une forme définitive à l'Histoire de l'origine de la Cène et du Baptême dans le christianisme primitif. Mais la guerre de 1914 anéantit ce projet. Ce ne fut qu'au bout de quatre ans et demi, et non de deux ans, que je rentrai en Europe, malade et privé de moyens d'existence.

Entre temps – nouvel intermède imprévu – j'avais abordé l'étude de *la Philosophie de la civilisation*. C'est ainsi que *l'Histoire de la Cène et du Baptême à l'époque du christianisme primitif* est restée à l'état de manuscrit pour mes cours.

> Dans mon travail sur le problème de la Cène, j'examine les solutions proposées par la théologie historique jusqu'à la fin du XIXe siècle. J'entreprends en même temps de définir sa nature véritable. De cette étude, ressort l'impossibilité des solutions proposées, dans la mesure où elles tentent d'expliquer que les célébrations de la Cène dans le christianisme ancien étaient des distributions de pain et de vin, qui par la répétition de la parole de Jésus relative au pain et au vin comme étant son corps et son sang seraient arrivées, on ne sait comment, à signifier elles-mêmes Corps et Sang.
>
> La Cène du christianisme primitif était tout autre chose que la répétition sacramentelle ou la représentation symbolique de la mort expiatoire de Jésus.
>
> Cette interprétation du dernier repas de Jésus avec ses disciples n'a été donnée que plus tard dans la Messe catholique et dans la célébration protestante de la dernière Cène comme symbole du pardon des péchés. La parole de Jésus, selon laquelle le pain et le vin figurent son corps et son sang, n'a pas, – si étrange que cela puisse paraître – déterminé pour ses disciples ni pour les premiers chrétiens la nature de la célébration.
>
> Ces paroles, – autant que nous soyons renseignés sur le christianisme primitif – n'étaient pas prononcées à la Cène des premiers temps. La célébration n'était donc pas constituée par les paroles dites « d'institution » de Jésus, relatives au pain et au vin comme étant son

corps et son sang, mais seulement par des actions de grâces pour le pain et le vin. Celles-ci donnaient à la dernière Cène de Jésus et ses disciples, de même qu'au repas solennel de la Communauté chrétienne primitive, une autre signification : celle de l'attente du repas messianique.

Ainsi s'explique que la célébration de la Cène soit appelée « l'Eucharistie », c'est-à-dire « l'Action de grâces », et qu'elle n'ait pas lieu seulement une fois par an le soir du Jeudi Saint, mais tous les dimanches matin, en signe du Jour de la Résurrection de Jésus, où l'on attend son retour lors de l'avènement du Royaume de Dieu.

Dans l'esquisse de la vie de Jésus intitulée : *Le mystère de la Messianité et de la Passion*, j'expose la conception qu'on se faisait à la fin du XIXe siècle du cours de l'activité et de la prédication de Jésus, conception que l'on croyait inspirée par la critique historique et confirmée dans les détails par les travaux de Holtzmann sur les Évangiles. Elle reposait sur deux idées fondamentales : la première, que Jésus ne partageait pas l'attente naïvement réaliste du Messie et du Royaume messianique, répandue à cette époque parmi le peuple juif ; la seconde, qu'à la suite d'échecs encourus après les succès du début, il avait pris la résolution de se rendre à Jérusalem pour y subir la souffrance et la mort.

D'après l'opinion de la théologie historique de la deuxième moitié du XIXe siècle, Jésus se serait efforcé de détourner le regard des croyants du Royaume messianique surnaturel qu'ils attendaient, en leur annonçant un Royaume de Dieu purement moral qu'il entreprenait de fonder sur terre. En conséquence il ne se tenait pas lui-même pour le Messie tel que se le représentaient ceux qui l'écoutaient, mais il essayait d'élever ceux-ci jusqu'à la croyance d'un Messie spiritualisé et moral, qui les rendrait capables de reconnaître en lui le Messie.

Tout d'abord sa prédication a du succès. Mais plus tard, les foules travaillées par les Pharisiens et les maîtres de Jérusalem, s'éloignent de lui. Devant ce fait, il se résigne à reconnaître que, pour obéir à la volonté divine, pour la cause du Royaume de Dieu, et pour achever son rôle de Messie spirituel, il doit mourir. Obéissant à cette idée il monte à la fête de la Pâque à Jérusalem se livrer entre les mains de ses ennemis, pour souffrir et mourir au Calvaire.

Cette interprétation de la pensée et des décisions de Jésus est insoutenable, parce que les deux idées sur lesquelles elle repose ne correspondent pas aux faits. On ne trouve nulle part, dans les Évangiles de Marc et Matthieu, d'indice que Jésus ait voulu remplacer l'attente réaliste d'un futur Royaume d'une splendeur surnaturelle, répandue parmi le peuple, par celle d'un Royaume spirituel. Pas plus qu'on ne sait si dans son activité une période de succès a été suivie d'une période d'insuccès. Selon ses paroles, rapportées par Marc et Matthieu, Jésus vit dans l'attente messianique, très répandue parmi les Juifs de son temps et qui remonte aux anciens prophètes ainsi qu'au Livre de Daniel (écrit 165 ans av. J.-C.). Nous connaissons cette attente par le livre d'Énoch (environ 100 ans

av. J.-C.), les Psaumes de Salomon (63 ans av. l'ère chrétienne) et les Apocalypses de Baruch et d'Esdras (environ 80 ans après J.-C.).

Comme ses contemporains, Jésus identifie le Messie avec « le Fils de l'Homme » dont il est question dans le livre de Daniel, et parle de sa venue sur les nuées dans le ciel. Le Royaume de Dieu de sa prédication est le royaume divin messianique qui commencera ici-bas à l'arrivée du Fils de l'Homme, à la fin de ce monde naturel. Il exhorte constamment ceux qui l'écoutent à se tenir prêts au Jugement tout proche, par lequel les uns connaîtront la splendeur du Royaume messianique, et les autres iront à la damnation. Il fait même entrevoir à ses disciples qu'ils seront assis sur douze sièges autour de son trône et jugeront les douze tribus d'Israël.

Jésus accepte donc l'attente messianique du judaïsme de son temps sous tous ses aspects extérieurs. Il n'essaie en aucune manière de la spiritualiser. Mais il l'anime de sa puissante inspiration en ce sens que dépassant la Loi et les scribes, il exige des hommes la mise en pratique de la morale absolue de l'amour comme preuve qu'ils appartiennent à Dieu et au Messie et qu'ils seront admis dans le futur Royaume. Il annonce, dans le Sermon sur la montagne, que sont prédestinés à la félicité future les simples, les miséricordieux, les pacifiques, les cœurs purs, ceux qui ont faim et soif de la justice, du Royaume de Dieu, ceux qui sont affligés, ceux qui sont persécutés pour l'amour du Royaume de Dieu, ceux qui deviennent comme des enfants.

L'erreur où était tombée la recherche historique jusque-là venait de ce qu'elle attribuait à Jésus une spiritualisation de l'attente messianique des Juifs de son temps, alors qu'en réalité il y introduisit simplement la religion morale de l'amour. Nous avons peine à concevoir d'abord qu'un sentiment religieux aussi profond et spirituel puisse s'allier à des vues aussi naïvement réalistes. C'est cependant un fait.

À l'encontre de l'hypothèse qu'il y eut deux époques dans l'activité de Jésus, l'une heureuse, l'autre malheureuse, il faut souligner que dans la dernière période de sa prédication, tant en Galilée qu'au Temple de Jérusalem, il est entouré d'une foule enthousiaste. Parmi ses adeptes, il est à l'abri des pièges de ses adversaires. Fort de l'appui de ses fidèles, il peut même oser attaquer violemment au Temple les Pharisiens et en chasser les changeurs et les vendeurs.

Lorsque, après le retour des disciples qu'il a envoyés en mission annoncer l'approche du Royaume de Dieu, il se rend avec eux dans la région païenne de Tyr et de Sidon, il n'est pas guidé par l'obligation de céder devant ses adversaires. Le peuple ne s'éloigne pas de lui, c'est lui, au contraire, qui l'évite, pour être seul quelque temps avec ses intimes. À peine reparaît-il en Galilée que la foule des fidèles se rassemble autour de lui. C'est à la tête des pèlerins allant à la fête de la Pâque,

qu'il entre à Jérusalem. Son arrestation et sa crucifixion ne sont possibles que parce qu'il se livre lui-même aux autorités qui le condamnent au cours de la même nuit, de sorte qu'à l'aube, lorsque Jérusalem s'éveille, il est déjà crucifié.

Suivant les indications précises des deux plus anciens Évangiles, j'oppose à l'interprétation insoutenable donnée de la vie de Jésus jusque-là, une autre conception : je le représente comme déterminé dans sa pensée, sa parole et ses actes, par l'attente de la fin imminente de ce monde et de l'avènement du Royaume messianique surnaturel. Cette interprétation est appelée « eschatologique » (du mot grec eschatos, qui signifie le dernier) parce qu'elle est conforme à la doctrine judéo-chrétienne traditionnelle relative aux événements devant se produire à la fin du monde.

De même que Jésus n'annonce pas que le Royaume de Dieu commence dès maintenant, mais qu'il sera révélé dans l'avenir, il ne croit pas être déjà le Messie. Il est seulement convaincu qu'à l'avènement du Royaume messianique, lorsque les élus entreront dans l'existence surnaturelle à laquelle ils sont destinés, lui-même se manifestera comme le Messie. Cette connaissance de sa grandeur future demeure son secret. Vis-à-vis du peuple, il se présente seulement comme celui qui annonce la venue imminente du Royaume de Dieu. Ceux qui l'écoutent n'ont pas besoin de savoir à qui ils ont affaire. Ils le découvriront à l'avènement du Royaume de Dieu. La conscience que Jésus a de lui-même se manifeste seulement lorsqu'il dit à ceux qui se reconnaissent comme ses disciples et acceptent l'annonce du Royaume de Dieu, que le Fils de l'Homme (dont il parle à la troisième personne, comme s'il n'était pas identique à lui-même) les reconnaîtra aussitôt comme siens. Quant à lui-même et à ceux qui espèrent avec lui la venue imminente du Royaume de Dieu, Jésus prévoit qu'ils auront à subir ensemble la tourmente pré-messianique et à se montrer fidèles dans l'épreuve. Selon la doctrine judaïque de l'époque concernant les événements de la fin du monde, tous ceux qui seront appelés au Royaume messianique seront immédiatement avant son instauration, pendant quelque temps, à la merci des puissances du monde opposées à Dieu.

Puis, à un moment donné, – nous ignorons si c'est après des semaines ou des mois de sa prédication – Jésus a la certitude que l'heure de l'avènement du Royaume est venue. Il envoie en hâte ses disciples deux par deux dans les villes d'Israël afin qu'ils répandent la bonne nouvelle. Dans les instructions qu'il leur donne (Matthieu 10) il les prépare aux événements pré-messianiques qui vont avoir lieu et au cours desquels eux-mêmes, comme les autres élus, auront à subir de dures persécutions, peut-être même la mort. Il ne s'attend pas à les voir

revenir auprès de lui, mais leur annonce au contraire que l'apparition du Fils de l'Homme aura lieu (elle est attendue en même temps que l'avènement du Royaume de Dieu) avant qu'ils aient achevé de parcourir les villes d'Israël.

Mais son attente ne se réalise pas. Les disciples reviennent auprès de lui sans avoir eu à subir aucune persécution. La tourmente pré-messianique ne se produit pas et le Royaume ne se manifeste pas. Jésus ne peut s'expliquer ce délai que par le fait qu'un événement particulier doit advenir auparavant.

L'idée surgit en lui que le Royaume ne pourra être instauré que lorsque lui-même, futur Messie, aura par sa souffrance et sa mort expié pour les Élus du Royaume et les aura ainsi délivrés de la tourmente pré-messianique.

Jésus avait toujours compté sur la possibilité que Dieu, dans sa miséricorde, veuille épargner les tribulations pré-messianiques aux Élus. Dans le « Notre Père », qui est une prière sollicitant la venue du Royaume de Dieu, il enjoint aux croyants de prier que Dieu ne les induise pas en « tentation » (πειρχσμός) mais les délivre du « mal ». Cette « tentation » ne signifie pas une quelconque tentation individuelle de commettre un péché, mais l'épreuve qu'ils auront à subir durant la persécution qui se déchaînera avec l'autorisation divine, à la fin des temps contre les croyants par le « Malin », c'est-à-dire Satan, représentant les puissances opposées à Dieu.

La pensée avec laquelle Jésus va à la mort est donc que Dieu acceptera le sacrifice librement consenti par lui comme une expiation en faveur des croyants, afin de leur épargner les supplices et la mort par lesquels ils auraient eu à se purifier et à s'avérer dignes d'entrer au Royaume de Dieu.

La résolution prise par Jésus de choisir cette mort expiatoire se fonde sur les passages d'Ésaïe concernant le serviteur de l'Éternel (Ésaïe, 53), qui souffre pour les crimes des autres, sans que ceux-ci comprennent la signification de ce qu'il endure. À l'origine, ces passages du livre d'Ésaïe, qui datent du temps de l'exil, se rapportaient aux souffrances infligées par les autres peuples au peuple d'Israël et endurées par lui en sa qualité de « serviteur de l'Éternel », afin que ces autres peuples arrivent à avoir connaissance du vrai Dieu.

Quand Jésus et ses disciples se trouvent dans la région de Césarée de Philippe, Jésus leur révèle la nécessité de la souffrance et de la mort de Celui qui est destiné à la dignité du Messie. Il annonce en même temps que c'est lui le Fils de l'Homme (Marc, 27-33). Au temps de la Pâque, il part avec la foule des Galiléens qui montent à Jérusalem pour la Fête. L'ovation à son entrée à Jérusalem ne s'adresse pas au Messie,

mais au prophète de Nazareth de la descendance de David. La trahison de Judas ne consiste pas en ce qu'il indique au Sanhédrin où Jésus pourra être arrêté, mais en ce qu'il l'informe de la prétention de Jésus à la dignité de Messie.

À la dernière Cène qu'il partage avec ses disciples, Jésus leur distribue le pain et le vin qu'il a bénis par les prières d'actions de grâces et leur annonce « qu'il ne boira plus du produit de la vigne jusqu'au jour où il le boira de nouveau avec eux dans le Royaume de son Père », c'est-à-dire au jour du repas messianique.

À la dernière Cène terrestre il les sacre donc comme ses commensaux au repas messianique. Et c'est dans la certitude de prendre part à ce repas à venir que les fidèles, en mémoire de cette dernière Cène, continuent de la célébrer par des réunions dans lesquelles ils adressent par-delà les mets et les boissons qu'ils ont devant eux, des prières d'action de grâces pour la proche venue du repas messianique et l'implorent de hâter sa venue. Jésus attend donc que sa mort expiatoire hâte l'avènement du Royaume messianique sans l'épreuve à endurer au préalable. Il annonce à ses juges qu'ils le verront, Fils de l'Homme, assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel (Marc, 14-62). Or comme les disciples trouvent le sépulcre vide le lendemain matin du Sabbat, et que dans leur attente fervente de la gloire où leur Maître se manifestera à eux, ils ont des visions où ils l'aperçoivent ressuscité, ils sont certains qu'il est au ciel auprès de Dieu, qu'il apparaîtra bientôt comme le Messie, et que s'accomplira l'avènement du Royaume de Dieu.

Ce que les deux premiers Évangélistes rapportent de l'activité publique de Jésus se passe au cours d'une année. Au printemps, Jésus commence, avec la parabole du semeur, à annoncer le mystère du Royaume de Dieu. Au temps de la moisson, il s'attend à ce que la moisson céleste, elle aussi, ait lieu bientôt et il envoie ses disciples en mission répandre le dernier avertissement de l'instauration imminente du Royaume de Dieu (Matthieu, 9, 37-38). Peu après, il abandonne sa prédication et se retire seul parmi ses disciples dans la région païenne de Césarée de Philippe. À l'époque de la Pâque il se met en route avec la foule des pèlerins galiléens vers Jérusalem.

Il est donc à présumer que son activité publique n'a duré que cinq ou six mois.

CHAPITRE CINQUIÈME

Enseignement à l'Université de Strasbourg Histoire des recherches sur la vie de Jésus

Le 1er mars 1902, je fis ma leçon inaugurale à la Faculté de théologie de Strasbourg sur la doctrine du Logos dans le quatrième Évangile.

Deux membres de la Faculté – je l'appris plus tard – auraient voulu ne pas m'admettre. Ils n'approuvaient pas ma méthode de critique historique et craignaient que mes idées ne troublassent les étudiants. Mais ils avaient dû s'incliner devant l'autorité de Holtzmann qui avait pris parti pour moi.

Dans cette leçon d'ouverture, j'expliquai que les passages demeurés obscurs dans la prédication du Christ johannique se tiennent et deviennent intelligibles lorsqu'on y discerne les indications destinées à préparer les auditeurs à comprendre les sacrements comme rendus efficaces par la puissance créatrice issue du Logos.

Plus tard j'eus l'occasion de développer cette thèse, dans mon livre sur *La mystique de l'apôtre Paul*.

Pendant le semestre d'été de 1902, je commençai mes conférences par un cours sur les Épîtres à Timothée et Tite, dites Épîtres Pastorales. L'idée d'étudier l'histoire des recherches sur la vie de Jésus me vint d'une conversation avec des étudiants qui avaient suivi un cours du Professeur Spitta sur la vie de Jésus et ne savaient presque rien des recherches antérieures sur le sujet. Je me décidai donc, d'accord avec le Professeur Holtzmann, à consacrer pendant le semestre d'été de 1905 deux heures par semaine à l'histoire de toutes les recherches consacrées à la vie de Jésus. Je me mis au travail avec ardeur. Le sujet me captiva au point que, mon cours achevé, je poursuivis ma recherche. Grâce aux livres légués par Édouard Reuss et d'autres professeurs de la Faculté de théologie, la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg possédait non seulement tous les ouvrages relatifs à la question, mais presque toutes les controverses publiées au sujet des travaux de Strauss et de Renan. Il n'y avait sans doute pas d'endroit au monde où les conditions fussent aussi favorables pour l'étude des recherches sur la vie de Jésus.

Tandis que je me livrais à ce travail, j'étais Directeur du Séminaire

théologique (Collegium Wilhelmitanum). Déjà, après le décès d'Erichson, j'avais occupé ce poste provisoirement (du 1er mai 1901 au 30 septembre 1901) date à laquelle Gustave Anrich (alors pasteur à Lingolsheim, près Strasbourg), put entrer en fonctions. Pendant l'été de 1903, après la mort subite du professeur Ernest Lucius, Anrich fut nommé professeur d'histoire de l'Église. C'est ainsi que le 1er octobre 1903 m'échut la direction du Séminaire, avec le bel appartement ensoleillé du quai Saint-Thomas et un traitement annuel de deux mille marks. Mais je conservais mon ancienne chambre d'étudiant pour y travailler. À l'époque où Gustave Anrich était Directeur, j'habitais en ville.

L'histoire des recherches sur la vie de Jésus parut en 1906. Dans la première édition, elle portait le sous-titre : De Reimarus à Wrede(6).

> Johann Samuel Reimarus (1694-1768) a vécu à Hambourg, où il était professeur de langues orientales. Il fut le premier à vouloir expliquer, dans un traité intitulé *Le plan de Jésus et de ses disciples*, la vie du Christ selon l'hypothèse que celui-ci partageait l'attente messianique et eschatologique de ses contemporains. Ce traité fut publié par Lessing sous le titre *Fragments de Wolfenbuttel* après la mort de Reimarus, sans nom d'auteur.
>
> William Wrede (1859-1907), professeur de théologie à Breslau, fit dans son ouvrage *Le mystère du Messie dans les Évangiles* (1901), le premier essai solide et ample visant à écarter toute idée eschatologique chez Jésus. En conséquence l'auteur se vit même obligé d'aller plus loin et de prétendre que Jésus ne s'était pas tenu lui-même pour le Messie, et que seulement après sa mort, ses disciples l'avaient proclamé tel.
>
> Comme ces deux noms représentent les pôles opposés entre lesquels se sont poursuivies mes recherches, je les ai fait entrer dans le titre de mon ouvrage.

Je me heurtai à de grandes difficultés lorsque, après avoir étudié les nombreuses vies de Jésus, je voulus grouper la matière en chapitres. Après avoir vainement essayé de le faire par écrit, je finis par entasser toutes les vies de Jésus en un monceau au milieu de ma chambre, puis attribuai une place à chacun des chapitres prévus, celui-ci dans un coin, cet autre entre les meubles, et, après mûre réflexion, je répartis les documents correspondants aux divers chapitres. Je pris l'engagement vis-à-vis de moi-même de faire figurer tous les documents d'une même pile dans le chapitre, et de laisser chaque pile à sa place jusqu'à ce que le chapitre en question fût tracé. Mon engagement fut tenu.

Pendant des mois, tous ceux qui venaient me voir dans ma chambre se virent obligés de suivre des sentiers entre les piles de livres. J'eus

beaucoup de peine à obtenir que ma femme de ménage, madame Woelpert, brave Wurtembergeoise, respectât cet entassement de volumes.

Les premiers représentants de la critique historique, lorsqu'ils ont abordé les recherches sur la vie de Jésus, ont dû mener la lutte pour retracer l'existence de Jésus par la méthode purement historique et appliquer la critique littéraire aux Évangiles, sources de notre information.

C'est peu à peu seulement qu'on s'est rendu compte que la connaissance de l'idée que Jésus avait de sa mission, devait être recherchée par l'analyse critique et historique des informations sur son enseignement et la motivation de ses actes.

Les vies de Jésus écrites au XVIIIe et au début du XIXe siècle font de lui le Maître qui éclaire son peuple et s'efforce de l'élever de la doctrine réaliste de la religion juive à la croyance en un Dieu d'amour et en un Royaume divin spiritualisé qui sera instauré par le Messie ici-bas. Elles s'appliquent surtout à présenter les miracles de Jésus comme des événements naturels mal compris par la foule, et par là à mettre fin à la croyance aux miracles. La plus célèbre parmi ces vies rationalistes de Jésus est l'œuvre de Karl Heinrich Venturini : *Histoire naturelle du grand Prophète de Nazareth* (2 000 pages, 4 vol.). Elle a été publiée anonymement en langue allemande, entre 1800 et 1802 à « Bethléem » (en réalité Copenhague). Personne, à cette époque, ne tint compte de la tentative de Reimarus qui cherche à comprendre le message de Jésus à la lumière des doctrines eschatologiques et messianiques du judaïsme de cette époque.

La recherche n'entre vraiment dans la voie historique qu'avec l'étude critique des Évangiles et de la valeur historique de leur narration. Ce travail, commencé au début du XIXe siècle et poursuivi pendant des dizaines d'années, aboutit aux conclusions que la vie de Jésus représentée dans le quatrième Évangile est inconciliable avec celle des trois autres. Ces trois autres sont les sources les plus anciennes et donc les plus dignes de foi. La matière qu'ils ont en commun est présentée sous sa forme primitive par Marc et Matthieu. L'Évangile de Luc est sensiblement postérieur au leur.

La recherche sur la vie de Jésus se trouva dans une situation difficile lorsque David Friedrich Strauss (1808-1874), dans sa *Vie de Jésus* publiée en 1835, ne retint pour historiquement valable qu'une petite partie de ce que les deux plus anciens Évangélistes rapportent de Jésus. La plupart des autres narrations ne sont, selon lui, que des récits de caractère mythique, nés au cours des premières générations chrétiennes. Ces narrations se rapportent principalement à des passages relatifs au Messie selon l'Ancien Testament.

Si Strauss en vient à douter de l'exactitude des deux plus anciennes sources, ce n'est pas qu'il soit sceptique par nature. Le premier, il s'est rendu compte qu'il est difficile de comprendre réellement les détails

qu'elles nous donnent du message de Jésus et des événements de son activité publique.

À partir du milieu du XIXe siècle se forme peu à peu l'interprétation historique, selon laquelle Jésus aurait cherché à spiritualiser les espoirs messianiques réalistes du judaïsme de son temps. Il se serait présenté comme un Messie spirituel, fondateur d'un Royaume basé sur l'idée de l'amour de Dieu. Voyant que le peuple ne le comprenait pas et s'éloignait de lui, il se serait résolu à mourir pour sa cause, en vue de la faire triompher.

Parmi les exposés de la vie de Jésus fondés sur cette conception, les plus connus sont ceux d'Ernest Renan (1863), de Theodor Keim (3 vol. 1867, 1871, 1872), de Karl Hase (1876) et d'Oskar Holtzmann (1901).

Heinrich Julius Holtzmann essaie à son tour de donner une base scientifique à cette interprétation dans ses travaux sur les trois premiers Évangiles. L'exposé le plus vivant de cette image modernisée de Jésus se trouve sans doute dans l'ouvrage d'Adolf Harnack : *Das Wesen des Christentums* (Essence du Christianisme) (1901).

Cependant, dès 1860, les divers examens des problèmes de la vie de Jésus montrent que l'idée qu'il ait voulu spiritualiser les conceptions eschatologiques de son temps, ne saurait être soutenue, parce que dans une série de passages il parle d'une manière toute réaliste de la venue du Fils de l'Homme et du Royaume messianique à la fin prochaine de ce monde. Si l'on renonce à réinterpréter ou à contester ces passages, il ne reste plus qu'une alternative : ou bien reconnaître que Jésus partageait la conception eschatologique de ses contemporains, ou bien prétendre que seuls les passages où il parle d'une manière purement spiritualiste du Messie et du Royaume messianique sont authentiques, tandis que toutes ses autres paroles lui ont été prêtées plus tard par un christianisme primitif retombé dans les vues réalistes du judaïsme de son temps.

Devant cette alternative, la recherche sur la vie de Jésus choisit d'abord la seconde interprétation. Pour elle, l'idée que Jésus ait pu partager les espoirs messianiques de ses contemporains, – si étranges à nos yeux – parut si incompréhensible et si choquante qu'on préféra mettre en doute la véracité des deux premiers Évangélistes et l'authenticité d'une partie des paroles de Jésus qu'ils ont rapportées.

Mais dès que cette théorie s'efforce, dans les œuvres de Timothée Colani *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps* (1864), ou de Gustav Volkmar *Jesus Nazarenus* (1882), d'établir une distinction entre les véritables paroles messianiques spiritualistes de Jésus et les fausses paroles messianiques eschatologiques, elle est amenée à contester que Jésus se soit jamais tenu pour le Messie. Les passages notamment où il confie à ses disciples le secret de sa personnalité sont entièrement messianiques et eschatologiques, en ce sens qu'il se tient pour Celui qui apparaîtra à la fin du monde en qualité de Fils de l'Homme. La question de savoir si Jésus pensait eschatologiquement ou non, revient donc à ceci : S'est-il considéré comme le Messie ou non ? Dès qu'on admet qu'il

l'a fait, on doit admettre également que ses idées et ses espérances étaient conformes aux vues eschatologiques de son temps. Ceux qui ne veulent reconnaître aucun élément judaïque eschatologique ne peuvent attribuer à Jésus la conscience de sa personnalité de Messie. C'est cette conséquence que William Wrede tire dans son ouvrage : *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901 (Le mystère du Messie dans les Évangiles). L'auteur développe l'idée que Jésus s'est présenté seulement comme un Maître, et que ce n'est qu'après sa mort, dans l'imagination de ses disciples, qu'il est devenu le Messie. Dans la tradition primitive des enseignements et de l'œuvre du Maître Jésus, on aurait introduit plus tard l'idée qu'il n'avait pas révélé publiquement sa messianité, mais en avait gardé le secret.

Mettre en doute les paroles messianiques et eschatologiques de Jésus conduit par une logique inexorable à la conclusion qu'on ne peut retenir comme historiquement valables, dans les narrations des deux premiers Évangélistes, que quelques informations toutes générales sur les enseignements d'un certain Jésus de Nazareth. Plutôt que de tomber dans un pareil radicalisme, la critique s'est résignée à reconnaître que des idées messianiques et eschatologiques se rencontrent dans l'enseignement de Jésus.

C'est ainsi que vers la fin du XIXe siècle, l'idée du caractère eschatologique du message de Jésus et de la conscience qu'il a de son rôle de Messie, fait des progrès. Ce point de vue est soutenu avec une clarté admirable par un théologien de Heidelberg, Johannes Weiss, dans son ouvrage intitulé : *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) (La prédication de Jésus concernant le Royaume de Dieu). Toutefois la théologie historique garde en secret l'espoir de n'avoir pas à admettre finalement tout ce que Weiss avance. En réalité, cependant, il faut qu'elle le dépasse. Il est resté à mi-chemin. Il reconnaît que Jésus pense eschatologiquement, sans en tirer la conclusion que ses actes, eux aussi, sont déterminés par des idées eschatologiques. Weiss explique l'activité publique de Jésus et sa décision de mourir par l'hypothèse d'un succès initial suivi de revers. Pour comprendre historiquement la vie de Jésus, il faut prendre en considération que sa façon d'agir pût être déterminée non selon la psychologie ordinaire, mais selon les conceptions eschatologiques.

Cette solution eschatologique du problème de la vie de Jésus, je la développe dans mon ouvrage *L'histoire des recherches sur la vie de Jésus*, alors que je n'avais fait que l'esquisser, en 1901, dans *Le mystère de la Messianité et de la Passion de Jésus*.

Parce que cette solution parvient à faire comprendre des pensées, des paroles et des actes de Jésus, elle démontre que maints passages tenus jusqu'ici pour apocryphes, du fait qu'ils semblaient inintelligibles, sont parfaitement authentiques.

C'est ainsi que l'interprétation eschatologique de la vie de Jésus met fin à toute incertitude concernant la véracité des Évangiles de Marc et Matthieu. Elle montre que leur récit de l'activité publique et de la mort volontaire de Jésus est fidèle et authentique dans tous les détails. Si, dans cette relation, il reste encore quelques points obscurs ou confus, cela vient

en grande partie de ce que les disciples eux-mêmes, dans certains cas, n'ont pas compris le sens des paroles ni des actes de leur Maître.

Après la publication de *l'Histoire des recherches sur la vie de Jésus*, une correspondance amicale s'établit entre William Wrede et moi. Je fus très affecté d'apprendre qu'il souffrait d'une incurable maladie de cœur et devait s'attendre à mourir d'un jour à l'autre. « Subjectivement, mon état de santé est supportable, objectivement, il est désespéré », m'écrivait-il dans une de ses dernières lettres. L'idée que je pouvais travailler sans m'occuper de ma santé, alors qu'il lui fallait, à lui, renoncer au travail dans les plus belles années de la vie, me troublait profondément. L'hommage que je rendais à ses travaux dans mon livre le dédommagea un peu de l'hostilité témoignée à sa courageuse recherche de la vérité. Il mourut en 1907.

À mon grand étonnement, mon œuvre fut aussitôt remarquée en Angleterre. Le premier, un professeur d'Oxford, William Sanday, fit connaître ma manière de voir dans ses cours sur les problèmes de la vie de Jésus. Je ne pus malheureusement me rendre à son invitation de venir en Angleterre, faute de temps. J'étais, dès ce moment-là, étudiant en médecine, et outre la préparation de mes cours de théologie, je travaillais à l'édition allemande de mon livre sur Bach, écrit en français. C'est ainsi que pour la seconde fois, je manquai l'occasion de connaître l'Angleterre.

À Cambridge, le professeur Francis Crawford Burkitt prit fait et cause pour mon œuvre et la fit publier en anglais. Ce fut son élève, le Rév. W. Montgomery, qui en assura l'excellente traduction. De mes échanges de pensée avec ces deux hommes, naquit bientôt une chaude amitié(7).

Alors que Burkitt attachait un intérêt purement scientifique à mes interprétations, elles avaient l'approbation de Sanday, parce qu'elles se trouvaient venir à l'appui de la position religieuse qu'il avait prise. L'image modernisée de Jésus, telle que la représentait l'école protestante libérale, déplaisait à sa tendance d'esprit proche du catholicisme. Je ne critique pas ici le libéralisme protestant, auquel j'appartiens moi-même, mais une thèse de certains de ses représentants, comme Colani et Wrede, contestée d'ailleurs par d'autres libéraux, tels que Sabatier, Ménégoz, Goguel.

Pour Georges Tyrrell aussi mon œuvre était significative. S'il n'y avait trouvé la preuve scientifique que la pensée et l'action de Jésus étaient déterminées par les conceptions eschatologiques, il n'aurait pu, dans son livre *Christianity at the Cross-Roads* (1910) représenter aussi résolument Jésus comme le moraliste apocalyptique qui, par sa nature même, n'était pas protestant, mais catholique.

CHAPITRE SIXIÈME

Le Jésus historique et le christianisme de nos jours

Lorsque mes deux livres sur la vie de Jésus commencèrent à être connus, de toutes parts on me demanda : « Qu'est-ce que le Jésus eschatologique, qui vit dans l'attente de la fin du monde et d'un Royaume de Dieu surnaturel, peut signifier encore pour nous ? » Moi-même j'avais été préoccupé de cette question pendant que je me livrais à mes recherches. La satisfaction que j'éprouvais à pouvoir résoudre maintes énigmes historiques de la vie de Jésus était accompagnée de la conscience douloureuse que ces notions nouvelles dans le domaine historique seraient une source d'inquiétudes et de difficultés pour la piété chrétienne. Toutefois je me consolais en pensant à la parole de l'apôtre Paul qui m'était familière depuis l'enfance : « Nous n'avons pas de puissance contre la vérité, nous n'en avons que pour la vérité. » (2, Cor. XIII, 8).

Puisque l'essence même du spirituel est la vérité, toute vérité nouvelle représente un gain. En toute circonstance la vérité est plus précieuse que l'erreur. Cela s'applique aussi à la vérité historique. Alors même qu'elle peut paraître étrange à la piété et soulever d'abord des difficultés, le résultat final ne peut jamais lui nuire. Il ne peut que rendre la piété plus profonde. La religion n'a donc rien à craindre d'une confrontation avec la vérité historique.

Combien la vérité chrétienne aurait plus de puissance dans le monde actuel, si sa relation avec la vérité historique avait été, à tous points de vue, ce qu'elle devrait être. Au lieu de lui reconnaître ses droits, chaque fois que la vérité historique la gênait, elle l'a interprétée à sa guise et consciemment ou inconsciemment déguisée, faussée, niée. Aujourd'hui la situation du christianisme est telle qu'il lui faut lutter durement pour parvenir à ce libre examen au regard de la vérité historique, tant de fois négligée jusqu'ici.

Dans quelle position nous trouvons-nous aujourd'hui du fait qu'aux premiers temps du christianisme des écrits ont été publiés, comme s'ils émanaient des apôtres, afin de prêter plus d'autorité aux idées présentées ? Ces écrits sont devenus depuis des générations une source de pénibles discussions. Certains croyants, devant l'abondance des faits accumulés, ne peuvent exclure la possibilité qu'il y ait dans le Nouveau

Testament des textes non authentiques (si valables et chers nous soient-ils), tandis que d'autres, pour sauver la réputation de la plus ancienne chrétienté, s'efforcent de montrer que la chose n'est pas prouvée. Cependant les responsables n'eurent pas conscience de mal agir. Ils ne faisaient d'ailleurs que suivre l'usage généralement répandu dans l'Antiquité qui consistait à prêter à une personnalité célèbre des ouvrages où en réalité n'étaient exprimées que d'une manière indirecte certaines de ses idées. Alors que je travaillais à l'histoire du christianisme ancien, j'ai eu si souvent l'occasion de constater les conséquences de ces manquements à la vérité historique, que je suis devenu un ardent défenseur de la véracité dans notre christianisme actuel.

L'idéal serait que Jésus eût prêché la vérité religieuse sous une forme intemporelle et directement accessible à toutes les générations successives de l'humanité. Mais il ne l'a pas fait, et il y a sans doute une raison à cela.

Il faut donc admettre que la religion d'amour de Jésus est apparue lors d'une attente imminente de la fin du monde. Nous ne pouvons plus faire nôtres les images dont il l'a revêtue. Il nous faut la transposer dans notre conception moderne du monde. Jusqu'ici nous le faisions en secret. Nous arrivions, en dépit des textes mêmes, à comprendre les enseignements de Jésus comme s'ils s'accordaient à notre propre conception du monde. Mais aujourd'hui il est clair que nous ne pouvons adapter les enseignements de Jésus à nos conceptions modernes que par un acte que nous légitimons par la nécessité. Nous devons donc reconnaître cette évidence que la vérité religieuse, elle aussi, passe par des variations.

Comment comprendre le point de vue nouveau ?

En ce qui concerne son essence spirituelle et morale, la vérité religieuse du christianisme demeure la même à travers les siècles. Les variations ne sont que dans la forme extérieure qu'elle assume touchant les différentes représentations du monde. C'est ainsi que la religion d'amour prêchée par Jésus et qui à l'origine était née dans le cadre de la conception eschatologique judaïque de son temps, s'est plus tard alliée aux conceptions hellénique, puis médiévale, et enfin moderne. Toutefois, à travers les siècles, elle reste la même en son essence. Qu'elle soit interprétée selon l'une ou l'autre conception, est d'importance secondaire. Seule est décisive l'influence que la vérité spirituelle et morale contenue dès l'origine en cette religion exerce sur l'humanité.

Nous n'attendons plus, comme ceux qui écoutaient la prédication de Jésus, que le Royaume de Dieu se réalise en événements surnaturels. Nous croyons qu'il se manifestera seulement par la vertu de l'esprit de

Jésus agissant dans nos cœurs et en ce monde. La seule chose qui importe, c'est que nous soyons dominés par l'idée du Royaume de Dieu autant que Jésus l'exigeait de ses fidèles.

L'idée puissante exprimée dans les Béatitudes du Sermon sur la montagne, à savoir que nous connaissons Dieu par l'amour et lui appartenons, est introduite par Jésus dans l'attente messianique de ses contemporains, sans qu'il se soucie aucunement de spiritualiser leurs représentations réalistes du Royaume de Dieu. Mais la spiritualité qui anime cette religion d'amour ne peut que purifier comme une flamme toutes les conceptions auxquelles elle sera liée. Le Christianisme est destiné à se développer dans un continuel processus de spiritualisation.

Jamais Jésus n'entreprend d'exposer le dogme judaïque du Messie et du Royaume de Dieu. Ce qui lui importe, ce n'est pas l'image que les croyants se font des choses, mais le fait qu'ils soient animés par l'amour ; c'est sur l'amour et la préparation intérieure au Royaume de Dieu que porte sa prédication. Le dogme messianique est à l'arrière-plan. Si Jésus n'en parlait en passant, on pourrait oublier que ce dogme est présupposé. C'est pourquoi on a si longtemps négligé le fait que sa religion d'amour était conditionnée par l'époque où il vivait. La conception messianique judaïque d'alors est le cratère d'où jaillit la flamme de l'éternelle religion d'amour.

Faire parler le Jésus historique lui-même dans le message transmis aux hommes de nos jours ne veut pas dire qu'on leur explique toujours à nouveau la signification de tel ou tel passage selon la conception du messianisme eschatologique de son temps. Il suffit qu'ils aient admis que Jésus vivait dans l'attente de la fin du monde et de la venue surnaturelle du Royaume de Dieu. Mais le pasteur qui leur prêche l'Évangile doit s'expliquer à lui-même le sens originel des paroles de Jésus, afin de s'élever à travers la vérité historique jusqu'à la vérité éternelle. Ce faisant, il constatera bien souvent que les circonstances historiques lui ouvrent les yeux et qu'il aperçoit pour la première fois réellement tout ce que Jésus veut nous enseigner.

Bien d'autres théologiens ont confirmé mon expérience que la reconnaissance du Jésus historique, qui nous parle à partir d'un monde d'idées différent du nôtre, ne rend pas la prédication plus difficile. Une signification profonde réside dans le fait que chaque fois que nous écoutons la parole de Jésus, il nous faut pénétrer dans une autre vision du monde. Dans notre vision actuelle, qui affirme et exalte la vie, le christianisme est continuellement en danger d'être extériorisé.

L'Évangile de Jésus nous parlant de l'attente de la fin du monde, nous détourne de la large voie de l'action immédiate au service du Royaume de Dieu. Il nous mène sur le sentier de la méditation intérieure, et nous exhorte à chercher dans un détachement de ce

monde la force véritable de nous conformer à l'esprit du Royaume de Dieu. L'essence même du christianisme est une affirmation du monde, qui a dépassé l'expérience de la négation. À travers la conception eschatologique qui nie le monde, Jésus proclame l'éternelle éthique de l'amour.

Alors même que le Jésus historique a quelque chose d'étrange en soi, il fait sur nous, tel qu'il est dans la réalité, une impression plus forte et directe que celui qui apparaissait d'après le dogme et la critique antérieurs. Dans le dogme, sa personnalité était moins réelle. La critique jusqu'ici le modernisait et le rapetissait.

Quiconque ose regarder en face le Jésus historique et écouter les enseignements de son verbe puissant, renonce bien vite à se demander ce que ce Jésus étrange peut encore signifier pour lui. Il apprend à le connaître comme Celui qui veut avoir autorité sur lui.

La véritable compréhension de Jésus est une relation de volonté à volonté. Le véritable rapport à lui, c'est d'être en sa possession. Toute la piété chrétienne ne vaut qu'autant qu'elle signifie l'abandon de notre volonté à la sienne.

Jésus n'exige pas des hommes de nos jours qu'ils comprennent en paroles ou en pensée qui il est. Il n'a pas jugé nécessaire de laisser ceux-là mêmes qui l'écoutaient pénétrer le mystère de sa personnalité. Il ne leur a pas révélé qu'il était le descendant de David, ni Celui qui devait se manifester comme le Messie-Fils de l'homme.

Ce qu'il exigeait d'eux, c'est qu'ils se révélassent – activement ou passivement – comme des hommes contraints par lui à être non plus en ce monde, mais autrement qu'en ce monde, et à participer ainsi à sa paix.

Au cours de mes recherches et réflexions sur Jésus, j'étais parvenu à cette certitude. C'est pourquoi je terminais mon livre consacré aux recherches sur la vie de Jésus par ces mots :

« Il vient à nous comme un inconnu, au nom ignoré, comme jadis au bord du lac il vint à ces hommes qui ne savaient pas qui il était. Il prononce les mêmes paroles : « Suis-moi ! » et nous désigne les tâches qu'il veut accomplir en notre temps. Il commande. Et à ceux qui lui obéissent, aux sages et aux simples, il se révélera en une communion de paix, de labeur, de luttes et de souffrances. Dans un mystère ineffable, ils connaîtront qui il est. »

Beaucoup de gens sont scandalisés à l'idée que le Jésus historique puisse être considéré comme « capable d'erreur », parce que le Royaume surnaturel de Dieu dont il annonçait la venue ne s'est pas manifesté. Que pouvons-nous faire en présence des paroles clairement exprimées dans les Évangiles ?

Est-ce bien dans l'esprit de Jésus que nous nous efforcions à l'aide de subtilités hasardeuses de faire concorder ces paroles avec le dogme de son infaillibilité absolue et universelle ? Lui-même n'a jamais prétendu à cette omniscience. De même qu'il reprit le jeune homme qui l'appelait « Bon Maître » et lui dit : « Il n'y a de bon que Dieu seul » (Marc X, 17-18), il se serait opposé à ceux qui eussent voulu lui attribuer l'infaillibilité divine. La connaissance de la Vérité spirituelle n'a pas à être prouvée par la compréhension des événements de l'histoire de ce monde ou des choses de la vie ordinaire. Elle est sur un autre plan, entièrement indépendante de la connaissance des choses d'ici-bas.

CHAPITRE SEPTIÈME

Les travaux sur Bach

Tout en travaillant à l'histoire des recherches sur la vie de Jésus, je terminai un livre écrit en français sur Jean-Sébastien Bach. Widor, auprès de qui je passais plusieurs semaines tous les printemps, et souvent aussi à l'automne, s'était plaint qu'il n'y eût en français que des ouvrages biographiques, mais aucune œuvre capable de servir d'introduction à l'art de Bach. Je dus lui promettre de consacrer mes vacances d'automne de 1902 à écrire un essai sur l'art de Bach, à l'usage de ses élèves du Conservatoire de Paris.

Cette tâche me tentait, parce qu'elle me fournissait l'occasion d'exprimer les idées que m'avait suggérées l'étude théorique et pratique des œuvres de Bach, au cours de mes fonctions d'organiste de la Société Bach, en l'église Saint-Guillaume. Cette société avait été fondée en 1887 par Ernest Münch, organiste à l'église Saint-Guillaume, avec lequel j'ai eu beaucoup d'entretiens sur la façon de comprendre et d'interpréter Bach. Je lui dois beaucoup. Charles Münch, le célèbre chef d'orchestre, est un de ses fils.

À la fin des vacances toutefois, malgré un travail acharné, je n'étais pas sorti des travaux préparatoires à cet essai. Je m'étais rendu compte qu'il faudrait le développer et en faire un livre ; je me résignai de bon cœur à mon sort. Pendant les années 1903 et 1904, je consacrai tout mon temps de loisir à Bach. La tâche me fut facilitée en ce sens que je pus me procurer l'édition, fort rare et coûteuse à cette époque, des œuvres complètes de Bach. Ainsi je ne fus plus obligé d'étudier les partitions à la bibliothèque de l'Université, ce qui m'était incommode, car je ne disposais en général pour l'étude de Bach que des heures nocturnes. J'appris par un marchand de musique de Strasbourg qu'une dame de Paris, qui avait souscrit en son temps à l'édition complète des œuvres de Bach pour aider l'entreprise de la « Société Bach », de Leipzig, désirait se défaire des nombreux gros volumes qui occupaient tant de place sur les rayons de sa bibliothèque. Heureuse de pouvoir obliger quelqu'un, elle me les céda au prix dérisoire de 200 marks. Cette aubaine me parut de bon augure pour la réussite de mon ouvrage.

En réalité, c'était une entreprise bien hardie de ma part que d'écrire un livre sur Bach ! Bien que des lectures étendues m'eussent familiarisé

avec l'histoire et la théorie de la musique, je n'étais pas un musicologue de métier. Mon intention d'ailleurs n'était pas de produire de nouveaux documents historiques sur Bach et son temps. Je voulais parler de la musique de Bach en musicien s'adressant à des musiciens. Je voulais que l'objet principal de mon livre fût justement ce dont on avait trop peu parlé jusqu'alors, c'est-à-dire de la nature véritable de la musique de Bach et de la manière de l'interpréter. C'est pourquoi les données biographiques et historiques ne sont que l'introduction à mon livre.

Lorsque les difficultés rencontrées dans ce travail me faisaient craindre d'avoir entrepris une tâche au-dessus de mes forces, je me consolais en pensant qu'en France l'art du Cantor de Saint-Thomas était très peu connu. Le fait d'écrire ce livre en français, alors que je faisais en même temps des cours et des prédications en allemand, me coûtait un grand effort, bien que depuis l'enfance j'aie toujours parlé le français comme l'allemand. J'écrivais mes lettres à mes parents exclusivement en français, selon l'habitude de ma famille.

Au cours de la rédaction de ce livre, je tirai grand profit des remarques stylistiques qui m'étaient faites par Hubert Gillot, alors lecteur de français à l'Université de Strasbourg. Il insistait particulièrement sur le rythme qu'exige la phrase française beaucoup plus que la phrase allemande. Je ressens la différence entre les deux langues comme si, en français, je suivais les allées bien soignées d'un beau parc, et en allemand, comme si je me promenais dans une magnifique forêt. Les dialectes avec lesquels l'allemand littéraire a gardé le contact, lui infusent sans cesse une vie nouvelle. La langue française prend racine dans sa littérature. C'est pourquoi elle est devenue, au sens favorable comme au sens péjoratif du mot, quelque chose d'achevé, tandis que la langue allemande reste dans les deux sens quelque chose d'inachevé. La perfection du français consiste à pouvoir exprimer une pensée de la manière la plus claire et la plus concise, celle de la langue allemande à présenter cette pensée sous ses multiples aspects. Pour moi, en ce qui concerne la langue, une des œuvres françaises les plus grandioses est *Le Contrat social* de Rousseau. En allemand, les œuvres dont la langue me semble la plus parfaite sont la traduction de la Bible par Luther et *Par-delà le bien et le mal* de Nietzsche. Habitué par le français à m'appliquer à la cadence rythmique de la phrase et à viser à la simplicité de l'expression, cela m'est devenu indispensable aussi en allemand. C'est en travaillant à mon livre français que j'ai reconnu clairement le style correspondant à ma nature.

Comme tous ceux qui écrivent sur l'art, j'avais à lutter contre la difficulté de traduire en mots des opinions et impressions artistiques.

Tout écrit sur l'art ne s'exprime en réalité qu'au moyen d'images.

À l'automne de 1904, je pus annoncer à Widor, qui passait alors ses vacances à Venise, que le livre tant désiré par lui était enfin prêt. Il ne restait plus qu'à rédiger la préface qu'il m'avait promise et qu'il écrivit aussitôt(8).

L'ouvrage, publié en 1905, est dédié à Madame Mathilde Schweitzer, la femme du frère aîné de mon père, vivant à Paris. Si elle ne m'avait pas fait connaître Widor en 1893, et ne m'avait ensuite, grâce à son hospitalité, donné le moyen de le rencontrer bien souvent, je n'aurais jamais écrit sur Bach.

Je fus tout surpris et heureux que mon livre destiné uniquement à combler une lacune dans la littérature musicale française, fût accueilli en Allemagne comme une contribution de valeur sur Bach. Von Lüpke suggérait dans la revue d'art *Kunstwart* la traduction de l'ouvrage. Le contrat fut conclu avec les Éditions Breitkopf et Härtel, en automne 1905.

Lorsqu'à l'été de 1906, ayant achevé l'histoire des recherches sur la vie de Jésus, je me mis à la traduction du livre sur Bach, je m'aperçus très vite qu'il me fallait tout reprendre à la base et pousser plus loin mes investigations. Fermant le volume, je me décidai à rédiger un ouvrage nouveau et plus complet en allemand. À la surprise et au regret de l'éditeur, les 450 pages prévues devinrent en fin de compte 850.

Le début fut écrit à l'« Hôtel du Cheval noir », à Bayreuth, au sortir d'une merveilleuse représentation de *Tristan*. J'avais essayé vainement, pendant des semaines, d'aborder la tâche. Porté par mon exaltation au retour du théâtre sur la colline, j'y réussis. Dans la rumeur confuse qui montait de la taverne jusqu'à ma chambre étouffante, je me mis à écrire et ne m'arrêtai que longtemps après le lever du soleil. À partir de ce moment, je m'adonnai à ce travail avec tant de joie qu'il fut achevé en deux ans, bien que les études de médecine, la préparation de mes cours, la prédication et les tournées de concerts ne m'eussent pas permis de m'y livrer avec suite. J'ai dû souvent l'abandonner des semaines durant. L'édition allemande(9) du livre sur Bach parut au début de 1908. C'est sur ce texte qu'a été établie l'admirable traduction anglaise due à Ernest Newman.

> Dans leur lutte contre Wagner, les anti-wagnériens se réclamaient de l'idéal classique de la musique, tel du moins qu'ils l'avaient conçu. Cette « musique pure », selon eux, était exempte d'intentions poétiques ou descriptives et visait uniquement à produire de belles harmonies développées de la manière la plus parfaite. Ils citaient en exemple Bach, dont les œuvres complètes commençaient peu à peu à être connues dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, grâce à l'édition de la Société Bach, de

Leipzig. De même ils revendiquaient Mozart pour eux, et l'opposaient à Wagner. Les fugues de Bach, en particulier, leur semblaient une preuve indiscutable que ce musicien servait l'idéal de la musique pure. C'est sous ce jour que l'a présenté Philippe Spitta dans son gros ouvrage en deux volumes, première biographie fondée sur l'examen minutieux des sources (1873-1880).

Au Bach de la musique pure, j'opposais dans mon livre le Bach qui est aussi peintre et poète en musique, l'artiste qui cherche à rendre de la manière la plus claire et la plus vivante dans le langage des sons la valeur affective et descriptive des paroles du texte. Sa constante préoccupation est de traduire les images en lignes sonores. Par ce goût de la description, son art s'avère plus proche de celui de Berlioz que de celui de Wagner. Que le texte parle de brumes qui se lèvent ou descendent, de tempêtes rugissantes, de fleuves tumultueux, de vagues sur la mer, de feuilles tombant de l'arbre, de glas qui sonne pour les morts, de foi confiante qui s'avance d'un pas ferme ou de foi timide qui vacille dans l'incertitude, d'orgueilleux qui seront abaissés, de Satan qui se dresse, ou d'anges qui se bercent sur les nuées : tout est reflété dans son œuvre, tout cela, on le voit et l'entend dans sa musique.

Bach a un langage de sons qui lui est propre. On retrouve chez lui des motifs expressifs qui reviennent souvent : celui de la sereine félicité, de la joie vive, de la douleur passionnée, de la douleur sublime.

Le désir d'exprimer des idées poétiques ou picturales est de l'essence même de la musique. Celle-ci s'adresse à l'imagination créatrice de l'auditeur et cherche à éveiller en lui les sentiments et les visions qui l'ont fait naître. Mais elle n'y parvient que lorsque celui qui s'exprime dans le langage des sons, possède le pouvoir mystérieux de rendre les pensées avec une clarté et une précision supérieures. C'est là que Bach est le maître parmi les maîtres.

Sa musique est à la fois poétique et descriptive, parce que les thèmes sont nés de visions poétiques et picturales. Sur ces thèmes se développe ensuite le dessin musical dans une architecture parfaite de lignes sonores. Ce qui, dans son essence même, est une musique poétique et descriptive s'élève comme une voûte gothique faite de sons. L'élément le plus sublime dans cet art frémissant de vie, merveilleusement plastique, unique dans la perfection de la forme, c'est l'esprit qui en émane. Une âme, dans l'inquiétude de ce monde, aspire à la paix et réussit à l'atteindre. Elle fait, par cette musique, participer d'autres âmes à son expérience.

L'art de Bach, pour produire tout son effet, doit être présenté à l'auditeur sous une forme vivante et parfaitement plastique. Ce principe fondamental de l'interprétation, même aujourd'hui, n'est pas toujours reconnu.

Nous commettons déjà une première faute envers le style de la musique de Bach, lorsque nous l'exécutons avec un énorme orchestre et des chœurs massifs.

Les cantates et les Passions ont été écrites pour environ 30 à 40 voix et autant d'instruments. L'orchestre de Bach ne se borne pas à accompagner les chœurs, il tient une place égale. Or, il n'existe pas d'orchestre équivalant à un chœur de 150 voix. Il faudra donc s'arrêter pour l'exécution des œuvres de Bach à des chœurs de 40 à 50 voix et des orchestres de 50 à 60 instruments. La trame merveilleusement limpide des ouvrages sera ainsi respectée. Pour l'alto et le soprano, Bach n'utilisait pas de voix de femmes, mais des voix de jeunes garçons ; de même pour les soli. Or les chœurs composés de voix d'hommes forment un tout homogène. Il faudrait du moins que des voix de jeunes garçons soient jointes aux voix de femmes. L'idéal serait que les soli écrits pour alto et soprano soient chantés par des garçons.

La musique de Bach étant architecturale, les « crescendi » et « decrescendi » qui dans la musique de Beethoven et de ses successeurs correspondent à la nature des sentiments éprouvés, ne conviennent pas à la musique de Bach. Les alternances de « forte » et « piano » ne sont destinées ici qu'à mettre en relief les thèmes principaux par rapport aux thèmes secondaires. C'est seulement dans les limites de ces « forte » et « piano » que les crescendi et decrescendi déclamatoires sont admissibles. S'ils effacent la différence entre forte et piano, ils détruisent toute l'architecture de l'œuvre.

Comme toute fugue de Bach débute par un thème principal et s'achève de même, elle ne peut commencer ni finir sur un jeu « piano ».

On joue toujours Bach trop vite. Une musique qui suppose la perception visuelle de lignes de sons progressant simultanément, devient un chaos pour l'auditeur, si un mouvement trop rapide rend cette perception impossible.

Ce n'est pas tant le mouvement, c'est le phrasé qui, en faisant surgir devant l'auditeur les lignes de son en leur vivant relief, met en valeur toute la vie contenue dans la musique de Bach.

Alors que jusqu'à la moitié du XIXe siècle, chose curieuse, on jouait généralement Bach « staccato », on tomba ensuite dans l'autre extrême et on s'appliqua à le rendre dans un monotone « legato ». Au bout d'un certain temps, je m'avisai que Bach demande un phrasé plein de vie. Il pense en violoniste. Chez lui, les notes doivent être liées l'une à l'autre et en même temps détachées, ainsi que le fait l'archet. Pour bien jouer un morceau de piano de Bach, il faut le rendre comme ferait un quatuor à cordes.

Le phrasé correct sera obtenu par l'accentuation correcte. Bach exige que les notes décisives pour le tracé du dessin musical soient mises en valeur par l'accent. Une caractéristique de la structure de ses périodes est que, généralement, elles ne partent pas de l'accent, mais y conduisent au contraire. Elles sont conçues pour commencer sur un levé. Il faut noter en outre chez Bach que les accents des lignes de son ne coïncident pas avec les accents naturels des mesures, mais que les uns cheminent librement à côté des autres. De cette indépendance des accents de la ligne de son et de

ceux des mesures, naît l'extraordinaire vie rythmique qui anime la musique de Bach.

Telles sont les conditions extérieures nécessaires pour interpréter la musique de Bach. Mais celle-ci va plus loin et plus haut, elle exige que nous nous recueillions, et par la méditation intérieure, devenions capables de faire revivre quelque chose de son esprit profond.

Les idées que j'émettais sur la nature de la musique de Bach et la manière appropriée de la rendre, furent bien accueillies parce qu'elles arrivaient au bon moment. En se penchant sur l'édition de ses œuvres complètes, publiée pour la première fois vers la fin du XIX[e] siècle, les musiciens s'étaient aperçus enfin que son art n'était pas synonyme de musique académique et classique. La manière traditionnelle de l'interpréter se révéla fausse. On se mit en quête d'une nouvelle, qui correspondît au style de Bach. Toutes ces aspirations n'étaient pas encore élaborées et manquaient d'un fondement théorique et historique solide. Aussi mon livre formula-t-il pour la première fois avec netteté ce que les musiciens et les interprètes de Bach avaient plus ou moins dans l'esprit, et il me valut beaucoup d'amis.

Je pense avec émotion à tant de lettres affectueuses que je reçus aussitôt après sa parution. Félix Mottl, le grand chef d'orchestre de Bayreuth, que je vénérais de loin, m'écrivit de Leipzig que des amis de Munich lui avaient remis mon livre comme lecture pendant le voyage. Il l'avait lu tout d'un trait dans le train, puis à l'hôtel. Je rencontrai Mottl peu après, et j'ai passé depuis, plusieurs fois, de belles heures auprès de lui.

Mon livre sur Bach me mit aussi en rapport avec le chef d'orchestre berlinois Siegfried Ochs, à qui me lia par la suite une amitié de plus en plus étroite.

Parce que je lui avais rendu encore plus cher ce Bach qu'elle aimait, Carmen Sylva m'écrivit une longue lettre qui devait être suivie de beaucoup d'autres. Les dernières qu'elle m'adressa en Afrique étaient péniblement tracées au crayon, car sa main torturée de rhumatismes ne pouvait plus tenir une plume. Je ne pus me rendre à l'invitation plusieurs fois renouvelée de la souveraine, de passer des vacances auprès d'elle dans son château de Sinaya, avec la seule obligation de lui jouer de l'orgue deux heures par jour. Il m'était impossible de m'accorder des vacances au cours des dernières années précédant mon départ pour l'Afrique. Lorsque je revins en Europe, elle n'était plus parmi les vivants.

CHAPITRE HUITIÈME

Des orgues et de la facture d'orgues

En corollaire au livre sur Bach parut une étude sur la construction des orgues, que j'écrivis à l'automne de 1905, avant de commencer mes études de médecine.

J'avais hérité de mon grand-père Schillinger la passion de la facture d'orgues. Aussi, dès l'enfance, m'efforçai-je de connaître leur « intérieur ».

L'effet produit sur moi par les orgues datant de la fin du XIXe siècle fut singulier. Bien qu'on les représentât comme les merveilles d'une technique à son apogée, je n'y trouvais aucun agrément. À l'automne de 1896, au retour de mon premier séjour à Bayreuth, je fis un détour et passai par Stuttgart pour connaître le nouvel orgue de la « Liederhalle », dont les journaux avaient fait un éloge enthousiaste. M. Lang, organiste de la Stiftskirche et musicien de grande valeur, me montra avec complaisance l'instrument. Lorsque j'entendis la sèche sonorité de l'orgue tant vanté, et qu'à l'audition d'une fugue de Bach jouée par Lang, je fus noyé dans un chaos de sons où je ne pouvais distinguer la marche des voix, mon soupçon devint soudain une certitude : l'orgue moderne, au point de vue du son, au lieu d'être un progrès, marquait un retour en arrière. Pour comprendre ce fait et en démêler la cause, j'employai mes loisirs, au cours des années suivantes, à examiner autant d'orgues anciennes et nouvelles que possible. Je discutai la question avec tous les organistes et les facteurs d'orgues que je rencontrai. D'ordinaire, mon opinion que les orgues anciennes avaient un plus beau son que les nouvelles provoquait rires et railleries. De même, l'essai par lequel j'entrepris de définir les qualités de l'orgue véritable, ne fut d'abord compris que de quelques personnes. Il parut en 1906, dix ans après mon expérience de Stuttgart, sous le titre : *L'art de construire les orgues et l'art de jouer de l'orgue en Allemagne et en France*(10). J'y reconnais la supériorité des Français dans l'art de construire des orgues, parce qu'ils sont demeurés fidèles à l'ancienne tradition.

Si les orgues anciennes ont une plus belle sonorité que celles construites de nos jours, cela tient bien souvent à ce qu'elles sont mieux situées. La meilleure place pour l'orgue, si la nef n'est pas trop longue, est au-dessus de l'entrée principale, face au chœur. Là, l'orgue est haut et dégagé. Les sons pourront se répandre de tous côtés sans rencontrer d'obstacles. Dans les nefs très longues, il vaut mieux situer l'orgue à une certaine hauteur, sur le côté de la nef centrale, parce que de cette façon, l'on évite l'écho qui nuirait à la clarté du jeu. C'est ainsi, accrochées « en nid d'hirondelle » à la nef médiane, que l'on voit les orgues de maintes

cathédrales d'Europe, celles de Chartres, de Strasbourg et de Fribourg-en-Brisgau par exemple. De cette manière un orgue de quarante jeux produit l'effet de soixante.

En s'efforçant de construire des orgues aussi grandes que possible, et dans l'intention de réunir au même endroit l'orgue et les chœurs, il arrive souvent aujourd'hui qu'on n'assigne pas à l'instrument une place favorable. Lorsque la tribune au-dessus de l'entrée ne dispose pas d'un espace suffisant, comme c'est souvent le cas, on installe l'orgue dans le chœur, ce qui offre l'avantage de rapprocher les choristes de l'orgue. Mais jamais un orgue qui se trouve au niveau du sol ne produit l'effet sonore d'un orgue haut placé. Le son, surtout lorsque l'église est pleine de fidèles, est amoindri dans sa puissance. Combien d'orgues, bonnes en elles-mêmes, – notamment en Angleterre – sont privées de puissance par leur place dans le chœur !

Un autre procédé pour rapprocher l'orgue et les chœurs, consiste à attribuer aux chœurs et à l'orchestre la tribune située au-dessus du portail principal et à reléguer l'orgue derrière eux sous une voûte quelconque, d'où il ne peut répandre ses sonorités. Quant aux architectes modernes, c'est devenu chose toute naturelle pour eux que de loger l'orgue dans n'importe quel trou.

Tout récemment, les architectes et les facteurs d'orgue, ayant vaincu la difficulté de la distance grâce à la liaison pneumatique ou électrique de la touche au tuyau, ont commencé à fractionner l'orgue en plusieurs éléments placés en différents endroits. Cela se voit surtout en Amérique. Les effets obtenus par ce procédé peuvent en imposer aux profanes, mais l'orgue n'a véritablement d'effet artistique et majestueux que lorsqu'il constitue une seule et même personnalité sonore, qui du haut de sa place appropriée baigne de sons la nef tout entière.

La seule solution correcte du problème de l'orgue et des chœurs, lorsqu'il s'agit d'une grande église et d'un chœur de voix nombreuses avec orchestre, consiste à grouper chanteurs et instrumentistes dans le chœur et à les faire accompagner par un petit orgue placé auprès d'eux. Il va sans dire que, dans ce cas, l'organiste du grand orgue ne peut en même temps diriger les chœurs.

Les plus belles orgues ont été construites entre 1850 et 1880, alors que les facteurs d'orgues, qui étaient des artistes, utilisaient les découvertes de la technique pour réaliser avec la plus grande perfection possible l'idéal de Silbermann et des autres grands facteurs d'orgues du XVIIIe siècle.

Le plus éminent d'entre eux est Aristide Cavaillé-Coll, le créateur des orgues de Notre-Dame de Paris et de Saint-Sulpice. Ce dernier orgue est le plus beau que je connaisse, à quelques légers défauts près. Construit en 1862, il fonctionne encore aujourd'hui aussi bien qu'au premier jour, et il en sera de même dans deux cents ans, s'il est bien

entretenu. L'orgue de Notre-Dame a souffert du fait que pendant la guerre, lorsqu'on a dû enlever les vitraux, il a été exposé à toutes les intempéries. J'ai rencontré plusieurs fois le vieux Cavaillé-Coll – mort en 1899 – à l'orgue de l'Église Saint-Sulpice, où il venait tous les dimanches à la messe. Un de ses aphorismes préférés était : « L'orgue résonne au mieux, lorsqu'il y a assez d'espace entre les tuyaux pour qu'on puisse en faire le tour ».

Parmi les autres facteurs d'orgues de cette époque, j'estime particulièrement Ladegast, en Allemagne du Nord, Walcker, en Allemagne du Sud, et quelques maîtres anglais ou nordiques, qui, comme Ladegast, ont subi l'influence de Cavaillé-Coll.

Mais vers la fin du XIX[e] siècle, les facteurs d'orgues sont devenus des fabricants. Ceux qui ne veulent pas suivre cette évolution vont à la ruine. Aujourd'hui on ne demande plus si l'orgue a un beau son, mais s'il est équipé de tous les dispositifs modernes pour le changement de registres, et si, pour le moins d'argent possible, on compte le plus de jeux possible. Dans un aveuglement incroyable on démonte de belles orgues anciennes, au lieu de les restaurer avec toute la piété et tout le soin qu'elles méritent, et on les remplace par des orgues de fabriques.

C'est en Hollande qu'est le mieux comprise la beauté et la valeur des orgues anciennes. Les organistes de ce pays ne se sont pas laissé décourager par les difficultés d'exécution et les nombreux défauts techniques de leurs vieilles orgues. Ils n'ont pas voulu sacrifier l'avantage d'une merveilleuse sonorité. C'est ainsi qu'on trouve dans les églises de Hollande de nombreuses orgues grandes et petites, qui, au cours des ans, grâce à une restauration intelligente, peuvent perdre certaines imperfections tout en gardant la beauté de leur son. En outre, la Hollande compte plus de magnifiques buffets d'orgue anciens peut-être qu'aucun autre pays.

Peu à peu on s'intéressa à l'idée de la réforme dans la facture que j'avais préconisée dans mon essai. Au premier Congrès de la Société Internationale de Musique, tenu à Vienne en mai 1909, à l'instigation de Guido Adler, une section fut prévue qui s'occuperait de la facture d'orgues. J'y travaillai avec ceux de mes collègues qui avaient la même manière de voir que moi, à formuler un *Règlement international pour la facture d'orgues*(11) destiné à mettre fin à l'admiration aveugle des progrès purement techniques et à exiger des instruments soigneusement construits et d'une belle sonorité.

Par suite on en vint à penser que l'orgue véritable devait associer la beauté du son des orgues anciennes aux avantages techniques des nouvelles. Vingt-deux ans après sa première publication, mon essai put reparaître dans son texte original, mais cette fois comme le programme généralement reconnu de la facture d'orgues ; augmenté d'un texte sur

les données actuelles du problème, il se présentait en quelque sorte comme une édition jubilaire.

Alors que l'orgue monumental du XVIIIe siècle perfectionné plus tard par Cavaillé-Coll et d'autres m'apparaît du point de vue de la sonorité comme l'idéal, certains historiens de la musique allemande ont voulu revenir à l'orgue contemporain de Bach. Mais celui-là n'est pas l'orgue véritable, il n'en est que le précurseur. Il lui manque la majestueuse sonorité qui appartient à l'orgue. L'art vise à l'absolu et n'a que faire d'un idéal archaïque. À lui aussi s'applique la parole de l'apôtre Paul : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra ».

Bien que les simples vérités sur la facture artistique des orgues soient maintenant reconnues, leur réalisation pratique ne fait que de très lents progrès. Cela tient à ce que l'orgue est aujourd'hui un produit d'usine fabriqué en série. Les intérêts commerciaux font obstacle aux exigences de l'art. L'orgue véritablement artistique et construit avec le plus grand soin revient à 30 % de plus que l'orgue de fabrique qui domine le marché. Le facteur d'orgues qui veut livrer des instruments d'une beauté certaine joue donc son existence. Les églises se laissent bien rarement persuader, lorsqu'elles ont assez de ressources pour acquérir un orgue de quarante jeux, qu'elles feraient mieux de lui préférer un orgue qui n'en a que trente-trois.

Un jour qu'à Strasbourg je parlais des orgues et de leur construction avec un confiseur musicien, il me dit : « Alors il en est de même de la facture d'orgues et de la pâtisserie. Aujourd'hui les gens ne savent plus ce qu'est un bel orgue, ni ce qu'est une bonne pâtisserie. Ils ne se rappellent plus le goût des choses fabriquées avec du lait frais, de la crème fraîche, du beurre et des œufs frais, de l'huile et du saindoux de première qualité, des jus de fruits naturels et du sucre pur. Ils se sont habitués à trouver bon ce qu'on prépare avec du lait condensé, du blanc et du jaune d'œufs en poudre, de l'huile la moins coûteuse, des jus de fruits chimiques et toutes sortes de substances qui remplacent le sucre, parce qu'on ne leur offre plus rien d'autre. Sans discernement pour la qualité, ils se contentent de la belle apparence. Quand j'essaie de livrer la bonne marchandise d'autrefois, je perds de ma clientèle, parce que, de même que le consciencieux facteur d'orgues, je demande 30 % de plus. »

Que de fois j'ai pu vérifier, au cours de mes tournées de concerts dans presque tous les pays d'Europe, combien nous sommes loin encore de l'orgue idéal ! Le jour viendra peut-être où les organistes exigeront des instruments artistiques bien construits et obligeront ainsi les facteurs d'orgues à renoncer à la production d'orgues de série.

Mais quand l'idéal triomphera-t-il des contingences ?

J'ai sacrifié beaucoup de temps et de travail à lutter pour l'orgue véritable. J'ai passé bien des nuits sur des projets d'orgues qu'on m'avait demandé d'examiner ou de modifier. J'ai entrepris bien des voyages pour étudier sur place s'il fallait restaurer des orgues anciennes ou les remplacer par des neuves. J'ai écrit des centaines de lettres, à des évêques, des doyens de chapitres, des présidents de consistoires, des maires, des pasteurs, des conseils de fabrique, des facteurs d'orgues et des organistes ; tantôt pour les persuader de restaurer un bel orgue ancien, au lieu de le remplacer par un nouveau, tantôt pour les supplier de ne pas penser au nombre, mais à la qualité des jeux, et d'employer à l'acquisition des meilleurs matériaux pour les tuyaux d'orgue l'argent qu'ils destinaient à la console ou à tel dispositif superflu pour le changement de registres. Que de fois toutes ces lettres, tous ces voyages et ces consultations n'ont servi à rien, parce que les intéressés se décidaient quand même en faveur des orgues de fabrique si magnifiques d'après les prospectus !

Les luttes les plus dures furent celles que j'ai menées pour conserver des orgues anciennes. Que d'éloquence il m'a fallu déployer pour faire appel des condamnations à mort de belles vieilles orgues ! Combien d'organistes, auxquels je disais que leur orgue méprisé pour sa vieillesse et son délabrement était beau et digne d'être conservé, accueillaient cet avis avec le sourire incrédule de Sarah à l'annonce de la descendance qui lui était accordée. Combien d'organistes qui étaient de mes amis, me sont devenus hostiles, parce que je contrariais leur projet de remplacer leur vieil orgue par un orgue de fabrique, ou que, sur mon conseil, ils avaient dû renoncer, en faveur de la qualité, à deux ou trois jeux sur le nombre qu'ils se proposaient d'acquérir.

Aujourd'hui encore, témoin impuissant, je vois démonter, puis agrandir de nobles vieilles orgues sous prétexte qu'elles ne sont pas assez puissantes pour la conception actuelle, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien de leur beauté première. Parfois même on les démonte et les remplace à grands frais par de vulgaires orgues de fabrique !

Le premier orgue ancien que j'ai sauvé – et avec quelles peines ! – est le bel instrument créé par Silbermann en l'église Saint-Thomas à Strasbourg.

« En Afrique, il sauve de vieux noirs, en Europe, de vieilles orgues » disent mes amis.

Je tiens la construction des orgues dites géantes pour une aberration moderne. L'orgue ne doit être grand qu'autant que la nef l'exige, et que la place réservée le permet. Un bel orgue de soixante-dix ou quatre-vingts jeux, haut placé devant un espace libre, remplit la plus grande nef.

Lorsqu'on me demande « Quelles sont les plus grandes et les plus belles orgues du monde ? » j'ai coutume de répondre que, d'après ce que j'ai ouï dire et ce que j'ai lu, il doit y en avoir 127 qui sont les plus grandes et 137 les plus belles.

Je ne me suis pas intéressé aux orgues des salles de concert de la même manière qu'aux orgues d'église. Le meilleur orgue ne peut pas produire son plein effet dans une salle de concert. En raison de la foule qui emplit la salle, la sonorité de l'orgue perd de son éclat et de son ampleur. En outre, les architectes logent l'orgue de la salle de concert dans un trou quelconque où, de toute façon, il ne peut pas résonner. L'orgue demande une voûte de pierre sous laquelle l'assemblée n'occupe pas tout l'espace. Dans la salle de concert, l'orgue n'a pas, comme à l'église, l'importance d'un instrument soliste, mais devient plutôt un accompagnement joint au chœur et à l'orchestre. Sans doute à l'avenir, les compositeurs emploieront-ils beaucoup plus l'orgue avec l'orchestre qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici. Lorsque l'orgue est joint à l'orchestre naît une sonorité qui a l'éclat et la souplesse de l'orchestre, et la plénitude de l'orgue. Du point de vue technique, l'orgue associé à l'orchestre moderne, lui apporte les sonorités de flûte dans la basse. Si bien que pour la première fois l'orchestre a une basse correspondant à ses notes hautes.

Jouer de l'orgue avec orchestre dans une salle de concert m'est une joie. S'il arrive que j'aie à jouer en solo, j'évite autant que possible de me servir de l'orgue comme d'un instrument profane. Par le choix des morceaux et la manière de les jouer, j'essaie de transformer la salle de concert en une église. Ce que je préfère, à l'église comme à la salle de concert, c'est, avec le concours des choristes, faire du concert une sorte de service divin, où le chœur des voix réponde par le choral chanté aux préludes joués à l'orgue. Par la continuité du son qui se prolonge indéfiniment, l'orgue a en soi quelque chose d'éternel.

Je dois la joie d'avoir vu réaliser en grande partie mon idéal de l'orgue d'église à l'art et la science du facteur d'orgues alsacien Frédéric Haerpfer, qui avait étudié les orgues de Silbermann, et à la sagesse de quelques conseils de fabrique qui se sont laissé persuader d'acquérir avec les ressources dont ils disposaient, non pas le plus grand, mais le plus bel orgue.

Le travail et les tracas que me cause la facture d'orgues m'ont fait désirer parfois ne m'en être jamais occupé. Si je n'y renonce pas, c'est que la lutte pour le bel orgue est pour moi une forme de la lutte pour la vérité. Et lorsque, le dimanche, je pense à telle ou telle église, où résonne un orgue plein de noblesse, parce que je l'ai défendu contre un orgue indigne, je sens que mon temps et ma peine sacrifiés au long de trente années à la construction des orgues, sont largement


récompensés.

CHAPITRE NEUVIÈME

Je décide de devenir médecin dans la forêt vierge

Le 13 octobre 1905, je jetai dans une boîte aux lettres de l'avenue de la Grande-Armée, à Paris, plusieurs lettres par lesquelles j'avisais mes parents et quelques-uns de mes amis intimes, que j'allais commencer mes études de médecine au début du semestre d'hiver, pour me rendre ensuite en qualité de médecin en Afrique équatoriale. Dans une de ces lettres je donnais ma démission du poste de directeur au Séminaire de théologie de Saint-Thomas en raison du temps qu'exigeraient ces études.

Il y avait quelque temps déjà que je méditais ce projet, que j'allais maintenant réaliser. Son origine remontait à mes années d'étudiant. Il me semblait inconcevable, alors que tant de gens autour de moi luttaient avec les soucis et la maladie, de pouvoir mener une vie heureuse. À l'école déjà, je m'étais senti troublé en découvrant le triste milieu familial de certains de mes camarades et en le comparant à la vie quasi idéale de notre foyer de Gunsbach.

À l'Université, dans mon bonheur de pouvoir poursuivre mes études et servir la science et l'art, je pensais sans cesse à ceux auxquels la santé ou les conditions matérielles ne le permettaient pas.

En 1896, aux vacances de la Pentecôte, je m'éveillai à Gunsbach par un rayonnant matin d'été et l'idée me saisit soudain que je ne devais pas accepter mon bonheur comme une chose toute naturelle, mais qu'il me fallait donner quelque chose en échange.

Je réfléchis à cette idée, tandis qu'au dehors les oiseaux chantaient, et j'en vins, dans le calme, avant de me lever, à la conclusion que j'avais le droit de vivre pour la science et l'art jusqu'à ma trentième année, et devrais me consacrer ensuite à un service purement humain. Je m'étais demandé bien souvent ce que signifiait pour moi la parole de Jésus : « Celui qui veut garder sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie pour moi et pour l'Évangile, la gardera ». J'en avais maintenant découvert le sens. Au bonheur extérieur s'ajoutait la joie intérieure.

Je ne voyais pas encore clairement sous quelle forme se réaliserait ce projet futur : je me laisserais guider par les circonstances. Mais j'étais fermement décidé à assumer un service directement humain.

D'abord je pensai tout naturellement à une tâche en Europe.

J'envisageai de recueillir des enfants abandonnés ou maltraités, de les élever et les engager ensuite à aider à leur tour, de la même manière, des enfants dans la même situation. Lorsque, en 1903, je vins loger, en qualité de directeur du Séminaire de théologie, dans ma spacieuse habitation ensoleillée au deuxième étage du Séminaire Saint-Thomas, j'eus la possibilité de réaliser cette entreprise. J'offris mes services, tantôt ici, tantôt là, mais toujours sans succès. Les règlements de l'Assistance aux enfants abandonnés ou maltraités n'autorisaient pas de collaborations inofficielles. Par exemple, lorsque l'orphelinat de Strasbourg fut détruit par un incendie, je proposai de loger chez moi plusieurs garçons, mais le Directeur ne me laissa même pas formuler jusqu'au bout ma demande. D'autres propositions ne furent pas plus heureuses.

Pendant un temps je songeai à m'occuper d'anciens vagabonds et de prisonniers libérés. Pour m'y préparer, je participai à un service organisé par le pasteur Auguste Ernst, à Saint-Thomas. Il consistait à recevoir tous les jours, de 1 à 2 heures, quiconque avait besoin d'un secours ou d'un asile pour la nuit, et de proposer à l'intéressé, au lieu de lui accorder un don modique ou de lui faire attendre qu'on ait entrepris une enquête à son sujet, d'aller le voir dans le courant de l'après-midi, à son domicile ou à son gîte, pour vérifier sur place avec lui les renseignements qu'il avait fournis sur sa situation. On devait lui donner ensuite toute assistance, aussi longtemps qu'il en aurait besoin. Que d'allées et venues à bicyclette avons-nous faites, en ville et dans les faubourgs, bien souvent pour ne pas trouver le solliciteur à l'adresse qu'il avait indiquée ! Cependant, une fois informés, nous avons pu dans une série de cas accorder l'aide appropriée. Des amis chers voulaient bien m'en fournir les moyens.

Étudiant, je m'étais déjà occupé d'assistance en qualité de membre du « Diaconat de Saint-Thomas », association d'étudiants qui se réunissaient au Séminaire du même nom. Chacun de nous avait mission de visiter toutes les semaines un certain nombre de familles pauvres qui lui étaient désignées, de leur apporter les secours accordés et de rendre compte de leur situation. Nous recueillions les sommes nécessaires chez des membres bienfaiteurs que notre œuvre, née de générations antérieures et continuée par nous, recrutait parmi les vieilles familles strasbourgeoises. Deux fois par an, si je ne me trompe, chacun de nous devait faire un certain nombre de ces visites de quête. Pour moi, qui étais timide et gauche en société, c'était un supplice. Je crois qu'au cours de ces préludes à mes quêtes futures, j'ai dû m'y prendre souvent très maladroitement. Du moins ai-je appris que les quêtes faites avec tact et réserve sont mieux accueillies que les demandes hardies, et que, pour bien solliciter, il faut aussi supporter avec aménité les refus.

Sans doute dans notre inexpérience de jeunes, et malgré la meilleure volonté, n'avons-nous pas toujours employé l'argent qui nous était donné de la manière la plus appropriée. L'entreprise avait néanmoins pleinement atteint son but en ce sens qu'elle obligeait des jeunes gens à s'occuper de malheureux. C'est pourquoi je garde une profonde reconnaissance à ceux qui se sont montrés compréhensifs et généreux envers notre œuvre, et je souhaite qu'il soit possible à beaucoup d'étudiants d'être aidés par des donateurs.

Quant à l'assistance aux vagabonds et aux prisonniers libérés, je me rendis compte qu'on ne pourrait leur apporter une aide vraiment efficace que si de nombreuses personnalités se consacraient à eux. Toutefois j'avais compris que ces personnes ne feraient quelque chose d'utile qu'en collaboration avec des organismes officiels. Or ce que je désirais, c'était une action personnelle et indépendante.

Bien que je fusse décidé, si besoin était, à me mettre à la disposition d'une organisation, je ne désespérais pas de découvrir enfin une activité à laquelle je pourrais me consacrer seul et librement. J'ai toujours considéré comme une grâce continuellement renouvelée d'avoir pu satisfaire cet ardent désir.

Un matin, à l'automne de 1904, je trouvai sur mon bureau, au Séminaire Saint-Thomas, une de ces brochures vertes où la Société des Missions évangéliques de Paris rendait compte chaque mois de son activité. Une demoiselle Scherdlin avait l'habitude de me les passer. Elle savait que je m'intéressais particulièrement à cette société de missionnaires depuis l'impression que m'avaient faite, dans mon enfance, les lettres de l'un de leurs premiers apôtres, Casalis, lorsque mon père nous les avait lues au cours d'une réunion religieuse organisée en faveur des missions.

Machinalement, je feuilletais la brochure déposée la veille sur ma table, avant de commencer à travailler. Mon regard tomba sur un article intitulé : *Les besoins de la Mission du Congo*(12). Il était signé d'Alfred Boegner, un Alsacien qui dirigeait la Société des Missions à Paris ; il y déplorait que la Mission manquât de personnel pour poursuivre son œuvre au Gabon, au nord du Congo. L'article exprimait l'espoir que cet appel déciderait « ceux sur qui se pose déjà le regard du Maître » à s'offrir pour cette tâche urgente. Il se terminait ainsi : « C'est de tels hommes qui répondent simplement sur un signe du Maître : *Seigneur, me voici*, que l'Église a besoin. »

Ayant achevé l'article, je me mis tranquillement au travail. Mes recherches avaient atteint leur terme.

Quelques mois plus tard, je passai mon trentième anniversaire comme l'homme de la parabole, qui « désireux de construire une tour,

calcule s'il aura les moyens de l'achever ». J'avais décidé de réaliser mon projet de servir directement mon prochain, en Afrique équatoriale. Hormis un ami fidèle, personne n'avait connaissance de mes intentions. Lorsque les lettres que j'avais envoyées les révélèrent, je dus mener de rudes combats contre mes parents et mes amis. Plus encore que ma nouvelle entreprise, ils me reprochaient de ne pas leur avoir témoigné assez de confiance pour en discuter d'abord avec eux.

C'est sur cette question secondaire qu'ils me tourmentèrent outre mesure pendant ces pénibles semaines. Que la protestation vînt précisément de théologiens me semblait d'autant plus absurde qu'ils avaient sans doute tous fait de beaux, de très beaux sermons sur les paroles de l'apôtre Paul déclarant dans l'épître aux Galates : « Je ne consultai ni la chair ni le sang », avant d'avoir su ce qu'il ferait pour Jésus.

Mes parents et mes amis me représentèrent l'absurdité de ces nouvelles études. J'étais, disaient-ils, l'homme qui a enfoui le talent à lui confié, et veut négocier une fausse pièce. Il fallait abandonner la besogne parmi les primitifs à d'autres qui, en partant, ne laisseraient pas se perdre des dons artistiques et des connaissances scientifiques. Widor, qui m'aimait comme un fils, me gronda, disant que j'étais semblable à un général qui, le fusil en main, partirait à la ligne de feu (on ne parlait pas encore de tranchées). Une dame, à l'esprit moderne, me prouva qu'en faisant des conférences sur l'assistance médicale à apporter aux indigènes, je pourrais faire bien davantage que par l'action envisagée. L'aphorisme du *Faust* de Gœthe « au commencement, il y eut l'action » était périmé. « C'est la propagande, disait-elle, qui fait naître les réalisations. »

Au cours des discussions que j'eus à soutenir, en adversaire bien las, avec de soi-disant chrétiens, je fus frappé de voir combien ils étaient loin de comprendre que le désir de servir l'amour prêché par Jésus pût orienter un homme dans une voie nouvelle. Pourtant ils connaissaient le précepte de l'Évangile et le trouvaient juste.

Il allait de soi, à mes yeux, que l'intime connaissance des paroles de Jésus aurait dû leur donner une meilleure compréhension que celle que je rencontrais. Plusieurs fois même, lorsque j'invoquai l'acte d'obéissance que le commandement d'amour de Jésus peut exiger de nous dans certains cas, il m'arriva d'être accusé de suffisance, alors qu'il me coûtait de présenter cet argument. Comme j'ai souffert à ce moment-là de voir tant de gens s'arroger le droit d'ouvrir brutalement portes et volets sur mon for intérieur ! D'ordinaire il ne servait à rien que je me fisse violence pour leur laisser connaître les pensées d'où était née ma décision. Ils croyaient à l'existence d'une raison cachée, soupçonnant quelque déception dans ma carrière, bien qu'il n'y eût

aucun motif à cela, puisque, au contraire, j'avais été estimé dès ma jeunesse, alors que d'autres ne se font reconnaître qu'après toute une vie de lutte et de labeur. Ou bien l'on supposait que j'avais une peine de cœur. C'était un réel soulagement pour moi de rencontrer des gens qui n'essayaient pas de heurter ma sensibilité, mais me considéraient comme un jeune homme déraisonnable, attardé dans des imaginations puériles, et en conséquence, me traitaient avec une raillerie amicale.

Je trouvais tout naturel que ma famille et mes amis m'objectassent tout ce que mon projet semblait comporter d'absurde. Mais en homme qui pense que l'idéalisme exige la clarté de l'esprit, je savais que toute entreprise dans une voie non frayée implique un risque et n'a de sens ou de chances de réussite que dans certains cas. Dans le mien, je trouvais que le risque était justifié, car j'avais longuement réfléchi et retourné la question sous tous ses aspects ; je pensais posséder la santé, les nerfs solides, la ténacité, la réflexion, l'absence de besoins et tout ce qui était nécessaire à la poursuite de mon idée. Je croyais avoir en outre assez de force d'âme pour supporter l'échec éventuel de mon projet.

Comme je suis l'homme de l'action individuelle, beaucoup de gens qui voulaient courir le même risque, m'ont demandé avis et conseil. Mais je n'ai pris la responsabilité de les y engager aussitôt que dans des cas relativement rares. Souvent j'ai constaté que le désir de « faire quelque chose de spécial » venait d'une instabilité d'esprit. Les intéressés voulaient se consacrer à des tâches plus grandes parce que celles qu'ils avaient assumées ne leur suffisaient pas. Souvent aussi leur résolution était motivée par des circonstances tout à fait accessoires. Seul celui qui estime toute forme d'activité et s'y adonne avec une pleine conscience du devoir a le droit intérieur de choisir une tâche exceptionnelle, en lieu et place de celle qui lui a été dévolue. Seul l'homme qui considère son dessein comme tout naturel, non pas extraordinaire, ni héroïque, mais l'envisage comme une tâche entreprise dans un enthousiasme lucide, est capable de devenir un pionnier dans le domaine spirituel, un de ceux dont le monde a besoin. Il n'y a pas de héros de l'action. Il n'y a de héros que dans le renoncement et la souffrance. Ceux-là sont légion. Mais ils sont peu connus, du moins par la foule.

On Heroes, hero-worship and the heroic in the history (Le culte des héros), de Carlyle, n'est pas un livre profond.

Parmi ceux qui ressentent cette impulsion et qui seraient réellement capables de consacrer leur vie entière à une tâche personnelle, la plupart sont obligés d'y renoncer en raison des circonstances. Soit qu'ils aient à pourvoir à l'entretien de gens qui dépendent d'eux, soit que, pour gagner leur vie, ils se voient contraints de rester dans leur

métier. Seul celui qui par ses propres efforts, ou grâce à des amis dévoués, est libéré des soucis matériels, peut se risquer aujourd'hui à entreprendre une tâche personnelle.

Autrefois, le cas était différent, parce qu'en renonçant à sa profession, on pouvait tout de même espérer se tirer d'affaire d'une manière quelconque, tandis qu'aujourd'hui où les conditions économiques sont si difficiles, celui qui voudrait le faire courrait le risque de sombrer corps et âme.

C'est ainsi que j'ai connu, je puis en témoigner, des gens capables d'une activité personnelle qui eût été utile en ce monde, mais qui ont dû y renoncer parce que les circonstances ne le permettaient pas.

Ceux auxquels il est donné de pouvoir réaliser un service personnel et indépendant doivent puiser dans ce bonheur une source d'humilité. Il faut qu'ils se souviennent toujours de ceux qui eussent été désireux et capables d'accomplir comme eux une tâche, et en ont été empêchés. Sans cesse leur volonté tendue doit être prête à recevoir des leçons d'humilité. Ne sont-ils pas la plupart du temps destinés à errer et à attendre bien longtemps avant que ne s'ouvre pour eux la voie de l'action tant convoitée ? Heureux ceux auxquels sont plus largement accordées les années d'action créatrice que celles des démarches épuisantes ! Heureux ceux qui parviennent à se dévouer réellement et totalement !

Il faut aussi que ces privilégiés se montrent humbles, en ce sens qu'ils ne doivent pas s'irriter de la résistance rencontrée, mais l'accepter comme une chose inévitable. Celui qui se propose de faire le bien ne doit pas s'attendre à ce que les hommes lui ôtent pour autant les cailloux du chemin. Ils doivent se résigner au contraire à ce que les autres y fassent rouler quelques pierres de plus. La force qui, en face des obstacles, grandit et devient plus lucide, peut seule les vaincre ; la force qui ne connaît que la révolte, s'y use.

De toute la volonté de servir l'idéal, éparse dans l'humanité, seule une part minime parvient à se manifester dans une action menée à bonne fin. La majeure partie de cette force qui aspire à faire le bien, doit se contenter de réalisations obscures et imparfaites. La somme de ces élans possède cependant une valeur mille fois supérieure à celle de l'activité égoïste qui se déploie bruyamment dans le monde. Celle-ci comparée à celle-là n'est que l'écume à la surface d'une mer profonde.

Les forces du bien qui agissent obscurément s'incarnent dans ceux qui, ne pouvant consacrer toute leur existence au service personnel direct, en font une tâche annexe.

Le sort de la plupart d'entre eux est d'exercer un métier pour gagner leur vie et s'assurer leur place dans la société, métier souvent banal,

sinon pénible et qui ligote peu à peu les forces vives de l'âme. Il n'existe pourtant pas de situation qui ne permette de se dévouer en tant qu'être humain. Le problème créé par la spécialisation et la mécanisation progressives du travail, ne sera toujours résolu qu'en partie par les concessions que la société pourra faire sur le plan matériel. L'essentiel est ailleurs : c'est que les individus eux-mêmes ne subissent pas passivement leur sort, mais essaient, de toute leur énergie, d'affirmer leur personnalité humaine par une activité spirituelle, même dans les circonstances défavorables où ils se trouvent.

On peut sauver sa vie d'homme à côté de son existence professionnelle si l'on recherche toutes les occasions, si humbles soient-elles, d'agir humainement envers des hommes qui ont besoin de l'aide d'un homme. On s'enrôle ainsi au service du Spirituel et du Bien. Aucune destinée ne peut empêcher un être de rendre ce service humain direct en marge de son métier. Trop d'occasions n'ont pas été saisies dans ce domaine, et tous nous en avons laissé passer.

Que chacun s'efforce dans le milieu où il se trouve de témoigner à d'autres une véritable humanité. C'est de cela que dépend l'avenir de ce monde.

Des valeurs considérables se perdent à tout instant du fait d'occasions manquées, mais ce qui en reste, et qui se mue en volonté et en actes, constitue une richesse qu'il ne faut pas sous-estimer. Notre humanité n'est nullement aussi matérialiste qu'on l'assure avec trop de complaisance.

D'après ce que j'ai appris à connaître des hommes, j'ai la certitude qu'il y a en eux beaucoup plus d'aspiration à l'idéal qu'il n'y paraît. De même que les fleuves que nous voyons couler sont bien moins nombreux que les cours d'eau souterrains invisibles, de même l'idéalisme apparent est moins fréquent que celui qui demeure latent, à peine dégagé du cœur des hommes. Délier ce qui est encore noué, faire sourdre à la surface les eaux souterraines : l'humanité attend les hommes capables d'accomplir cette œuvre.

Ce que mes amis trouvaient de plus déraisonnable dans mon projet, c'est qu'au lieu de partir pour l'Afrique en qualité de missionnaire, je voulais y aller comme médecin : c'est-à-dire m'imposer à l'âge de trente ans de longues et laborieuses études. Je ne doutais pas un instant que ces études exigeraient de ma part un immense effort, et je contemplais les années à venir avec anxiété. Mais les raisons qui m'avaient déterminé à suivre la voie que je m'étais tracée en qualité de médecin, pesaient d'un tel poids dans la balance que les autres considérations ne comptaient pas.

Je voulais devenir médecin pour pouvoir travailler sans parler. Pendant des années je m'étais dépensé en paroles. J'avais exercé avec joie mon rôle de professeur de théologie et de prédicateur. Cependant cette nouvelle activité consisterait non à parler de la religion d'amour, mais à la pratiquer. Des connaissances médicales me donneraient le moyen de réaliser mon intention de la manière la meilleure et la plus complète, en quelque endroit que le service me conduisît.

En ce qui concernait l'Afrique équatoriale, l'acquisition de ces connaissances semblait particulièrement indiquée, car dans la région où je me proposais de me rendre, la présence d'un médecin répondait, selon les missionnaires, au plus urgent des besoins. Continuellement, dans leurs rapports et leurs revues, ils déploraient de ne pouvoir donner l'aide nécessaire aux indigènes qui les consultaient sur leur misère physique. Il valait bien la peine, à mon avis, de devenir étudiant en médecine pour pouvoir être un jour le médecin de ces malheureux. Quand les années à sacrifier me semblaient par trop longues, je me rappelais qu'Hamilcar et Hannibal avaient préparé la marche sur Rome par la dure conquête de l'Espagne.

Une autre raison semblait me destiner à la médecine. D'après ce que je savais de la Société des Missions de Paris, il me semblait très douteux qu'elle m'agréât en qualité de missionnaire.

> C'est dans les milieux piétistes et orthodoxes qu'avaient été recrutées, au début du XIXe siècle, les premières sociétés de missions en vue de prêcher l'Évangile dans le monde païen. Le christianisme libéral commença lui aussi, à la même époque, à comprendre la nécessité de répandre l'enseignement de Jésus dans les pays lointains. Mais le protestantisme dogmatique le devança dans la tâche. Ce dernier, soutenu par ses communautés vivantes et actives qui s'étaient constituées en marge de l'Église, était plus propre à une action indépendante que le protestantisme libéral, alors très puissant et absorbé par les tâches de gouvernement de l'Église. Les orthodoxes puisaient en outre dans l'idée piétiste du « salut de l'âme » un motif plus vigoureux de zèle missionnaire que le protestantisme libéral, pour lequel l'Évangile signifiait avant tout une force de régénération morale de l'homme et de la condition humaine.
>
> Les Sociétés missionnaires issues du piétisme et de l'orthodoxie une fois à l'œuvre, trouvèrent bien des appuis dans les milieux libéraux. Ces derniers crurent pendant longtemps pouvoir se dispenser de créer leurs propres missions, dans l'attente que, soutenues par tous les protestants sans distinction, les Sociétés des Missions existantes en viendraient avec le temps à poursuivre l'œuvre missionnaire du protestantisme en général. En quoi ils se trompaient : les Sociétés des Missions acceptaient volontiers toute l'aide matérielle que leur donnait le protestantisme libéral, – combien mon père et ses collègues libéraux d'Alsace n'ont-ils pas travaillé pour des sociétés missionnaires qui avaient un point de vue doctrinal tout différent du leur ! – mais elles n'envoyaient que des missionnaires

acceptant de se plier à leurs exigences doctrinales.

Du fait que le protestantisme libéral avait si longtemps renoncé à organiser ses propres missions, et en avait entretenu d'autres qui n'étaient pas les siennes, il finit par acquérir la réputation de ne pas comprendre la signification de la Mission et de ne rien faire pour elle. Il se décida alors, mais bien trop tard, à fonder ses propres groupements, renonçant à l'espoir d'une mission qui travaillerait au nom de l'Église protestante considérée comme un tout.

Lorsqu'on représentait aux personnalités dirigeant le mouvement missionnaire la contradiction qu'il y avait à demander de l'assistance de tous côtés, comme s'il s'agissait uniquement de la cause de l'Évangile, mais en même temps à n'accepter que des missionnaires partageant leur dogmatique, elles invoquaient la nécessité de tenir compte de la susceptibilité de leurs adhérents.

J'étais toujours frappé par le fait que les missionnaires eux-mêmes se montraient souvent bien plus libéraux que les Comités directeurs de leurs Sociétés. Ils avaient compris par expérience que dans les pays lointains et surtout chez les primitifs, il n'existe aucune des présuppositions qui placent, chez nous, les chrétiens devant l'alternative d'une orthodoxie dogmatique ou de la liberté doctrinale ; là-bas il ne s'agit que de prêcher l'essentiel de l'évangile du Sermon sur la montagne et d'amener ces hommes sous l'empire de l'esprit de Jésus.

Mon père avait une sympathie particulière pour la Société des Missions de Paris, car il lui semblait reconnaître en elle une tendance plus libérale que chez les autres. Il appréciait surtout le fait que Casalis et d'autres parmi les missionnaires éminents rédigeaient leurs rapports selon le simple langage du cœur chrétien, sans mièvreries ni fioritures.

Cependant je dus bientôt me rendre à l'évidence, après avoir frappé aux portes de la Société des Missions de Paris, que le dogmatisme y jouait le même rôle qu'ailleurs. Certes le Président du Comité, fort aimablement, se déclara touché du fait que quelqu'un eût répondu à sa demande de candidats pour la mission du Congo, mais il m'avertit aussitôt que de graves objections contre mes vues théologiques, soulevées par divers membres du Comité, devraient être écartées. Lorsque je l'assurai que je ne désirais venir qu'en qualité de médecin, il en fut grandement soulagé. Pourtant peu après il dut me prévenir que quelques membres du Comité refusaient d'accepter les services d'un médecin de la mission qui ne professait que l'amour chrétien sans tenir compte des questions doctrinales. Toutefois nous ne nous fîmes pas grand souci à ce sujet l'un et l'autre, et pensâmes que les intéressés avaient encore quelques années devant eux pour arriver à la véritable raison chrétienne.

Le Comité de l'Union générale des Missions évangéliques de Suisse

m’eût volontiers accueilli tout de suite en qualité de médecin et de pasteur. Mais puisque je m’étais senti appelé en Afrique Équatoriale par l’article publié dans la revue des Missions de Paris, c’est par elle au premier chef que je voulais me faire agréer.

En outre, j’étais curieux de voir si une Société des Missions pouvait se reconnaître le droit de refuser un médecin aux indigènes malheureux de son territoire, parce qu’à son sens il n’était pas suffisamment orthodoxe.

Là-dessus, au début de mes études de médecine, le travail et les soucis quotidiens m’absorbèrent à tel point que je n’eus plus ni le temps ni la force de m’occuper de ce qui se passerait plus tard.

CHAPITRE DIXIÈME

Les études de médecine (1905-1912)

Lorsque je me présentai, en qualité d'étudiant, au professeur Fehling, alors doyen de la Faculté de Médecine, il m'eût volontiers adressé à l'un de ses collègues de psychiatrie.

À la fin d'octobre 1905, par un jour d'épais brouillard, je me rendis au premier cours d'anatomie. Il restait encore une question administrative à résoudre. Maître de Conférences (Privat-docent) à l'Université, je ne pouvais pas, en même temps être immatriculé comme étudiant. Mais si je ne suivais les cours de médecine qu'en auditeur, je ne pouvais pas, selon le règlement, être admis à passer les examens. L'administration prit une décision bienveillante : muni de l'attestation des professeurs de médecine certifiant que j'avais suivi leurs cours, je pourrais me présenter à l'examen. Les professeurs, de leur côté, décidèrent qu'en ma qualité de collègue, je pourrais assister à leurs cours à titre gratuit.

Ainsi commença une lutte contre la fatigue qui dura plusieurs années. Je n'avais pu me décider à renoncer aussitôt à l'enseignement de la théologie ni à la prédication. Aussi étudiai-je la médecine tout en continuant mes cours de théologie et en prêchant presque tous les dimanches.

Les cours de théologie surtout me donnèrent beaucoup de mal au début de mes études de médecine, parce que je commençais à y traiter des problèmes pauliniens. L'orgue aussi m'absorbait davantage. Comme Gustave Bret, Directeur de la Société Bach de Paris, fondée en 1905 par lui, Dukas, Fauré, Widor, Guilmant, d'Indy et moi-même, insistait pour que je tinsse la partie d'orgue de leurs concerts, il me fallut pendant des années venir plusieurs fois à Paris au cours de l'hiver. Bien que je n'eusse à prendre part qu'à la dernière répétition, et que j'eusse le soir même du concert la possibilité de m'en retourner à Strasbourg, chaque concert me prenait au moins trois jours. Que de sermons pour l'Église Saint-Nicolas ai-je ainsi préparés dans le train de nuit qui me ramenait à Strasbourg !

À Barcelone aussi, aux concerts Bach, donnés par l'Orféo Català, j'étais appelé à tenir l'orgue. D'ailleurs je jouais plus souvent dans les

concerts qu'autrefois, non seulement parce qu'entre temps, j'étais devenu un organiste connu, mais parce que n'ayant plus mon traitement de Directeur du Séminaire de théologie, il me fallait me procurer des ressources complémentaires.

Mes voyages fréquents à Paris étaient l'occasion de revoir les amis que j'avais connus au cours des années. Parmi mes meilleures relations je comptais madame Fanny Reinach, femme de l'érudit Théodore Reinach, excellente musicienne, et la comtesse Mélanie de Pourtalès, l'amie de l'impératrice Eugénie, auprès de qui elle est représentée sur le célèbre tableau de Winterhalter. Dans la propriété de la comtesse de Pourtalès, près de Strasbourg, je rencontrai souvent son amie, la princesse Pauline de Metternich-Sandor, femme de l'ambassadeur d'Autriche en France sous Napoléon III. C'est grâce à elle que Wagner avait pu, en son temps, faire jouer *Tannhäuser* à l'Opéra de Paris. Au cours d'une conversation avec Napoléon III, pendant un bal, elle avait obtenu qu'il donnât l'ordre d'inscrire cet opéra au programme. Sous une allure un peu désinvolte, elle cachait beaucoup d'intelligence et de bonté. J'ai appris d'elle bien des détails intéressants sur le séjour de Wagner à Paris et sur l'entourage de Napoléon III. Mais l'âme de cette femme remarquable ne me fut révélée que dans les lettres qu'elle m'adressa plus tard en Afrique.

Je voyais aussi beaucoup mademoiselle Adèle Herrenschmidt, une Alsacienne, qui était dans l'enseignement.

Dès ma première rencontre avec Luis Millet, chef d'orchestre de l'Orféo Català, je me sentis attiré par cet artiste éminent et ce penseur profond. Il me fit connaître le célèbre architecte catalan Gaudi. Ce dernier était tout absorbé alors par la construction de la curieuse église de la Sagrada Familia, dont il n'avait édifié jusque-là qu'un énorme portail surmonté de tours. Semblable aux architectes du Moyen Âge, Gaudi commença cette œuvre sachant qu'elle ne pourrait être achevée qu'au cours des générations futures. Je n'oublierai jamais l'heure où, dans le chantier proche de l'église, parlant comme sous l'inspiration de son compatriote Raymond Lulle, il m'initia à sa théorie mystique des proportions réalisées par les lignes architecturales de manière à présenter partout des symboles de la Divine Trinité. « Impossible d'exprimer cela en français, en allemand ou en anglais », me dit-il. « C'est pourquoi je te l'explique en catalan et tu le comprendras, bien que tu ne connaisses pas la langue. » Comme j'admirais, dans le bas-relief de pierre du portail représentant la Fuite en Égypte, l'âne qui avance péniblement sous son fardeau, Gaudi remarqua : « Tu comprends quelque chose à l'Art, car tu as senti que cet âne n'est pas imaginé. Aucune des silhouettes que tu vois ici, sculptées dans la pierre, n'a été créée d'imagination. Elles sont là comme je les ai vues

dans la réalité. Joseph, Marie, l'Enfant-Jésus, les prêtres du Temple, je les ai toutes choisies parmi des figures vivantes que j'ai rencontrées et je les ai sculptées dans la pierre d'après des moulages en plâtre pris sur elles. Pour l'âne, l'affaire a été difficile. Lorsqu'on a appris que je cherchais un âne pour la Fuite en Égypte, on m'a amené tous les plus beaux ânes de Barcelone. Ils ne pouvaient pas me servir. Marie et l'Enfant-Jésus n'étaient pas assis sur un bel âne robuste, mais sur un pauvre vieil animal fatigué, aux yeux pleins de bonté, et qui comprenait de quoi il s'agissait. Tel était l'âne que je cherchais. Je le trouvai enfin, attelé à la charrette d'une bonne femme qui vendait du sable. Il avait la tête presque courbée au sol. J'eus beaucoup de mal à persuader sa propriétaire de venir chez moi. Lorsqu'on prit des moulages de l'âne, morceau par morceau, elle se mit à pleurer, pensant que l'âne n'y résisterait pas. Voilà l'âne de la Fuite en Égypte qui t'a frappé, parce qu'il n'est pas imaginé, mais réel ».

Au cours des premiers mois de mes études de médecine, j'écrivis le mémoire sur la construction des orgues et les premiers chapitres de l'Histoire des Vies de Jésus. Je donnai ma démission de Directeur du séminaire de théologie où je logeais depuis mes années d'étudiant. L'adieu aux magnifiques arbres du jardin avec lesquels je m'étais entretenu de mon travail pendant tant de saisons, me fut pénible. Néanmoins, je pus, à ma grande joie, rester dans la vaste maison du chapitre Saint-Thomas. Frédéric Curtius, ancien préfet de Colmar, qui, à la demande du clergé alsacien, avait été nommé président de l'église luthérienne d'Alsace et habitait à ce titre un spacieux appartement dans la maison du chapitre Saint-Thomas, avait mis à ma disposition quatre petites pièces à l'étage des mansardes, si bien que je continuais à vivre à l'ombre de Saint-Thomas. Par un mardi gras pluvieux de 1906, les étudiants sortirent mes affaires par l'une des portes de la maison donnant sur le quai Saint-Thomas, pour les faire rentrer par l'autre.

Ce ne fut qu'au printemps de 1906, après avoir terminé l'Histoire des Vies de Jésus et quitté la direction du séminaire, que je pus consacrer le temps nécessaire à mes nouvelles études. J'abordai avec ardeur les sciences naturelles. Enfin il m'était donné de m'occuper de matières dont l'étude m'avait tenté dès le lycée ! Enfin je pouvais acquérir les connaissances dont j'avais besoin en philosophie, pour sentir sous mes pas la terre ferme de la réalité !

Mais l'étude des sciences naturelles m'apporta plus encore que le complément de connaissances que je désirais. Elle fut pour moi une expérience dans le domaine de l'esprit. J'avais toujours considéré comme un danger spirituel le fait que, dans les sciences spéculatives auxquelles j'avais eu affaire jusque-là, il n'existe pas de vérité évidente

par elle-même, mais seulement une hypothèse qui, selon la manière dont elle est présentée, peut être admise au titre de vérité. La recherche de la vérité dans la philosophie de l'histoire, par exemple, n'est qu'une suite de duels interminables entre le sens de la réalité des uns et l'imagination créatrice des autres. Jamais l'argument fondé sur les faits n'emporte une victoire définitive sur des opinions habilement présentées. Que de fois ce que l'on considère comme un progrès n'est qu'une hypothèse adroitement formulée qui écarte pour longtemps l'intuition juste. Devoir assister continuellement à cette joute, et avoir affaire à tant de gens ayant perdu le contact avec la réalité, m'avait semblé déprimant. Je me trouvais soudain dans un autre pays, devant des vérités puisées dans le réel et parmi des gens pour lesquels il allait de soi que toute affirmation devait être appuyée sur des faits. C'était une expérience que je sentais salutaire pour mon développement intellectuel.

Tout grisé que je fusse par le contact avec la réalité exactement contrôlée, j'étais loin cependant de mépriser les sciences spéculatives, comme d'autres le faisaient autour de moi. Au contraire. Tandis que j'étudiais la chimie, la physique, la zoologie, la botanique et la physiologie, je réalisai plus fortement que jamais à quel point la vérité de la pensée est justifiée et nécessaire auprès de la vérité d'expérience. Sans doute demeure-t-il toujours quelque chose de subjectif dans toute connaissance née d'un acte créateur de notre esprit. Mais en même temps cette connaissance réside sur un plan supérieur au savoir uniquement fondé sur les faits.

Le savoir qui résulte de l'observation des diverses manifestations de l'Être reste toujours incomplet et peu satisfaisant tant qu'il ne peut nous donner de réponse définitive à la grande question : que sommes-nous dans l'univers ? et pourquoi y sommes-nous ? Nous ne pouvons trouver notre place véritable parmi l'Étant qui nous environne que lorsque nous prenons conscience dans nos vies individuelles de la vie universelle qui agit et règne en lui. Je ne puis comprendre la nature de l'Être vivant en dehors de moi que par l'Être qui est vivant en moi. C'est à cette cognition de l'Être universel et de la relation de l'Être individuel avec lui que les sciences spéculatives s'efforcent d'atteindre. Leurs conclusions ne contiennent de vérité que dans la mesure où l'esprit créateur qui cherche dans cette voie possède le sens de la réalité et arrive, par la connaissance des faits relatifs à l'Être, à la pensée sur l'Être.

En mai 1909, j'avais à passer l'examen qui donne accès aux études médicales dans les cliniques. Les candidats devaient faire preuve de connaissances en anatomie, chimie, physique, zoologie et botanique. L'acquisition de ces connaissances m'avait coûté un effort considérable.

Quel que fût mon intérêt pour ces diverses matières, il n'en restait pas moins que la mémoire d'un homme de plus de trente ans n'est pas aussi efficiente que celle d'un étudiant de vingt ans.

Mais à l'examen tout se passa beaucoup mieux que je ne m'y attendais. Et les études médicales qui suivirent me semblèrent bien moins éprouvantes que les précédentes parce que les matières en étaient moins diverses.

Alors qu'au début de mes études de médecine, j'avais lutté avec des soucis d'argent, ma situation matérielle s'améliora grâce au succès de l'édition allemande de mon livre sur Bach.

En octobre 1911, je passai l'examen donnant droit au diplôme d'État. J'avais gagné l'argent nécessaire à cet examen en septembre, lors du Festival de musique française donné à Munich, où j'avais joué la symphonie pour orgue et orchestre de Widor sous sa direction.

Lorsque, le 17 décembre, après la dernière épreuve passée devant le chirurgien Madelung, je sortis de l'hôpital dans l'obscurité du soir d'hiver, je ne pouvais croire que j'en avais fini avec le terrible effort des études médicales. Je m'assurais sans cesse que je ne rêvais pas, que j'étais bien éveillé. J'entendais, comme de très loin, Madelung qui marchait à côté de moi, me dire et redire : « C'est votre robuste santé qui vous a permis de venir à bout d'une tâche pareille ».

Il ne me restait plus désormais qu'à compléter mes études par un an d'exercice pratique, à titre bénévole, dans les cliniques, puis à rédiger ma thèse de doctorat. Je choisis pour sujet l'exposé et la critique des travaux parus sur la maladie mentale dont aurait souffert Jésus.

Il s'agissait principalement des travaux publiés par de Loosten, William Hirsch et Binet-Sanglé.

> J'avais montré dans mes études sur la vie de Jésus qu'il vivait dans le monde des idées répandues parmi ses contemporains juifs, et qui nous paraît fantastique : c'est-à-dire dans l'attente de la fin du monde, puis de l'apparition d'un royaume messianique surnaturel. Là-dessus on m'avait reproché de faire de Jésus un « visionnaire », sinon même une personnalité atteinte d'hallucinations. Il s'agissait maintenant de déterminer si la conscience qu'eut Jésus de son rôle messianique était liée d'une manière quelconque à un trouble psychique.
>
> De Loosten, William Hirsch et Binet-Sanglé avaient supposé chez Jésus des troubles mentaux paranoïaques, décelé des idées morbides de grandeur et de persécution. Afin de pouvoir discuter leurs travaux, en réalité fort insignifiants, je dus me plonger dans le problème immense de la paranoïa. C'est ainsi que la rédaction d'une dissertation de 46 pages me prit une année de travail. Plus d'une fois je fus tenté d'abandonner et de choisir un autre sujet de thèse.
>
> À l'issue de mes recherches, je voulais montrer que les seuls indices

psychiatriques qui pouvaient éventuellement être discutés ou admis historiquement, c'est-à-dire la haute estime de soi et peut-être des hallucinations au baptême, étaient loin de suffire pour faire conclure à la présence d'une maladie mentale.

L'attente de la fin du monde et du Royaume de Dieu n'a rien de commun avec une illusion, puisqu'elle était largement répandue parmi les Juifs à cette époque et rentrait dans le cadre de la conception du monde que formulaient leurs écrits religieux. De même l'idée conçue par Jésus qu'il est celui qui se manifestera comme le Messie à l'avènement du Royaume de Dieu, n'a rien de commun avec une morbide folie des grandeurs. Jésus est convaincu, d'après les traditions de sa famille, qu'il est de la lignée de David ; il est donc en droit de penser qu'il s'élèvera à la dignité de Messie promise par les prophètes à un descendant de David. S'il garde secrète la certitude qu'il est le Messie annoncé et la laisse néanmoins transparaître, son comportement vu de l'extérieur, ressemble à celui de personnes atteintes d'illusions morbides des grandeurs. Mais dans la réalité, il diffère totalement de celles-ci. Sa raison pour tenir secrète sa certitude est toute naturelle et logique : selon la doctrine judaïque, le Messie ne doit sortir de l'obscurité qu'à l'avènement du Royaume de Dieu. Jésus ne peut donc se révéler aux hommes comme le Messie annoncé. Si, d'autre part, derrière ses paroles, il fait entrevoir la venue du Royaume de Dieu avec toute l'autorité de Celui qui en sera le roi, c'est là encore chose logique et compréhensible. En somme Jésus ne se comporte nullement comme un homme perdu dans un monde d'illusions. Il réagit d'une manière tout à fait normale aux paroles qui lui sont adressées et aux événements qui le touchent. Il demeure toujours dans la réalité.

On peut expliquer que certains médecins, à l'encontre du jugement psychiatrique le plus simple, aient pu mettre en doute la santé psychique de Jésus parce qu'ils ne connaissaient pas suffisamment l'aspect historique de la question. Non seulement ils ne tiennent pas compte de la conception judaïque du monde en ce temps, mais ils ne font aucune distinction entre les données historiques et non historiques concernant Jésus. Au lieu de s'en tenir aux deux sources les plus anciennes, c'est-à-dire à Marc et Matthieu, ils rassemblent tout ce qui a été dit sur Jésus dans les quatre évangiles, et formulent ensuite un jugement sur une personnalité qui n'est pas historiquement vraie et peut donc être décrétée anormale. Il est significatif que les principaux arguments à l'appui des troubles mentaux aient été empruntés à l'Évangile selon saint Jean.

En réalité, Jésus est convaincu qu'il est le Messie annoncé selon les idées religieuses de son temps, parce que sa puissante personnalité ne peut prendre conscience d'elle-même que dans le cadre de ces idées. Et par sa nature spirituelle, il est en effet le Maître moral annoncé par les prophètes.

CHAPITRE ONZIÈME

Avant le départ pour l'Afrique

Tout en travaillant à ma thèse de doctorat, je m'occupais déjà des préparatifs du voyage en Afrique. Au printemps de 1912 je donnai ma démission de maître de conférences à l'Université et de prédicateur à Saint-Nicolas. Mes cours à la Faculté en hiver 1911-1912 avaient traité des rapports entre la religion et les découvertes de l'histoire et de l'archéologie, d'une part, entre la religion et les progrès des sciences naturelles d'autre part. Mon dernier sermon à Saint-Nicolas était consacré à la bénédiction de l'apôtre Paul dans l'épître aux Philippiens (Phil. 4. 7) « Que la paix de Dieu qui surpasse l'intelligence, garde vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ », paroles par lesquelles, pendant des années, j'avais toujours terminé le culte.

Ne plus prêcher, ne plus faire de cours, était pour moi un dur sacrifice. Jusqu'à mon départ pour l'Afrique, j'évitai autant que possible de passer devant l'Université ou devant Saint-Nicolas, parce que la vue de ces édifices où je ne reviendrais plus jamais enseigner, m'était trop pénible. Aujourd'hui encore, je ne puis regarder sans peine les fenêtres de la deuxième salle de conférences à l'est de l'entrée du bâtiment principal de l'Université, où j'avais l'habitude de faire mon cours.

Finalement, je quittai aussi ma demeure du quai Saint-Thomas avec ma femme, – Hélène Bresslau, fille de l'historien strasbourgeois, – que j'avais épousée le 18 juin 1912. Nous voulions passer nos derniers mois en Europe au presbytère familial, autant du moins que les circonstances me le permettraient.

Ma femme, qui dès avant notre mariage, m'avait apporté une aide précieuse pour la mise au point des manuscrits et la correction des épreuves, me fut encore d'un grand secours pour tous les travaux littéraires à terminer avant le départ pour l'Afrique.

J'avais passé le printemps de 1912 à Paris, pour y étudier la médecine tropicale et commencer les achats destinés à l'Afrique.

Au début de mes études médicales j'avais acquis une connaissance théorique du sujet, il s'agissait désormais de m'initier au côté pratique. Autre nouveauté pour moi, qui ne m'étais jusqu'alors occupé que de travail intellectuel : il fallait élaborer des commandes, faire des courses

à longueur de journées, passer du temps dans les magasins à choisir les articles, vérifier les livraisons et les factures, emballer le matériel dans des caisses, dresser les déclarations pour la douane.

Qu'il me fallut de temps pour réunir les instruments, les médicaments, le matériel de pansement, tout l'équipement nécessaire à la mise sur pied d'un hôpital, sans parler des achats faits avec ma femme pour notre installation dans la forêt vierge !

Au début, je trouvais ces occupations accablantes ; peu à peu, je m'avisai que la lutte contre les difficultés matérielles mérite qu'on s'y attache. Aujourd'hui, j'en suis au point que la belle composition d'une commande me donne une satisfaction artistique.

Pour réunir les fonds nécessaires, je commençai une série de visites de quête parmi mes relations, et je me rendis compte à quel point il était difficile de les intéresser à une œuvre à l'état de promesse et qui ne s'était pas encore signalée par les services rendus. La plupart de mes amis et connaissances me tirèrent d'embarras en me disant qu'ils voulaient contribuer à ce projet hasardeux parce que j'en étais l'auteur. Parfois, au contraire, il m'arrivait de sentir le ton sur lequel j'avais été accueilli changer sensiblement lorsqu'on s'avisait que je ne venais pas pour une visite, mais pour une quête. Mais l'amitié qui me fut témoignée au cours de ces démarches compensait cent fois les humiliations qu'il me fallut accepter.

Une part importante des ressources fut fournie par les paroissiens de Saint-Nicolas. D'autres paroisses alsaciennes, celles surtout où les pasteurs étaient d'anciens compagnons d'études ou d'anciens élèves, me vinrent en aide. Un concert donné par la Société Bach de Paris, sa chorale, Maria Philippi et moi-même, me rapporta également. Un autre concert et une conférence au Havre, où ma participation à un concert de Bach m'avait fait connaître, furent un grand succès pécuniaire.

La question financière était donc résolue provisoirement. Je disposais des ressources nécessaires pour les achats, le voyage et l'entretien de l'hôpital pendant environ un an. En outre, mes amis fortunés m'avaient laissé entendre qu'ils continueraient de m'aider lorsque j'aurais épuisé mes premières ressources.

Madame Annie Fischer, veuve d'un professeur de chirurgie de l'Université de Strasbourg, mort prématurément, me rendit de précieux services pour le règlement des questions financières et commerciales. C'est elle ensuite qui, lors de mon séjour en Afrique, assuma tout le travail en Europe.

Lorsque je fus assuré de pouvoir réunir les fonds nécessaires à l'équipement d'un petit hôpital, j'offris définitivement à la Société des Missions de Paris de venir l'installer à mes frais sur son terrain et d'y

traiter les indigènes de la contrée.

La Mission évangélique dans le territoire de l'Ogooué, au Gabon, a été créée dès 1874 par des missionnaires américains. Un médecin américain, le Dr Nassau, appartenant à cette mission, fonda en 1876 la station de Lambaréné. Lorsque le Gabon devint, dans la suite, colonie française, la Société des Missions de Paris remplaça en 1892 les Américains, ceux-ci ne pouvant donner l'enseignement en français exigé par le Gouvernement.

Succédant à Boegner, Jean Bianquis, par sa piété directe et son habile gestion des affaires de la Mission de Paris s'était comme son prédécesseur fait beaucoup d'amis. Il usa de toute son autorité pour qu'on ne laissât pas échapper l'occasion de se procurer sans frais le médecin si ardemment désiré au Gabon. Mais des membres orthodoxes du Comité opposèrent une résistance. On décida de m'inviter à rendre compte devant le Comité de mes convictions théologiques. Je m'y refusai, en faisant remarquer que Jésus, lorsqu'il avait appelé ses disciples, ne leur avait rien demandé d'autre que de le suivre. Et je rappelai aussi au Comité la parole de Jésus : « Quiconque n'est pas contre moi, est pour moi ». Une société de missions, leur disais-je, aurait tort d'écarter fût-ce un Musulman, s'il s'offrait à soigner des malades noirs. Peu de temps auparavant, la Société n'avait pas accepté les services d'un pasteur qui voulait partir en mission, parce que sa conviction historique ne lui permettait pas d'affirmer sans réserves que le quatrième Évangile était bien l'œuvre de l'apôtre Jean.

Pour éviter le même sort, je refusai de comparaître devant le Conseil réuni et de répondre à des questions concernant ma théologie. Mais je proposai de rendre une visite personnelle à chacun des membres, afin qu'il pût se rendre compte au cours d'un entretien privé, si je présentais réellement un grave danger pour les âmes des noirs et la réputation de la Société des Missions. Cette proposition fut acceptée et me coûta quelques après-midi.

Quelques membres du Comité me reçurent froidement. La plupart des autres me déclarèrent que mon point de vue théologique les inquiétait surtout parce que je pourrais être tenté là-bas de troubler les missionnaires par ma science théologique, et de vouloir prêcher. Lorsque je les assurai que je désirais n'être qu'un médecin, et qu'en outre je me proposais « d'être muet comme une carpe », ils se tranquillisèrent. Grâce à ces visites, j'établis même avec un certain nombre d'entre eux des relations vraiment cordiales.

À la condition que j'éviterais tout ce qui pourrait troubler la foi des missionnaires et des noirs chrétiens, mon offre fut acceptée.

Il fallait encore obtenir du Ministère des Colonies que l'on

m'accordât le droit d'exercer au Gabon, bien que je n'eusse que le diplôme de doctorat allemand. Grâce à l'intervention d'un ami influent, cette dernière difficulté fut levée. Enfin, la voie était libre !

Au mois de février 1913, 70 caisses furent clouées et envoyées à l'avance par petite vitesse à Bordeaux. Lorsque nous préparâmes nos bagages, ma femme s'étonna de me voir insister pour emporter 2.000 marks-or, au lieu de billets. Je lui dis qu'il fallait compter avec l'éventualité d'une guerre, et que dans ce cas, l'or garderait sa valeur dans le monde entier, tandis que le sort du papier-monnaie était incertain et que les crédits en banque pourraient être bloqués.

Je tenais compte de l'éventualité d'une guerre, tout en étant persuadé que ni le peuple français ni le peuple allemand ne la voulaient, et en sachant que les parlementaires des deux pays avaient recherché l'occasion de se connaître et de s'expliquer mutuellement.

Étant moi-même l'un de ceux qui, depuis des années, travaillaient à un rapprochement entre la France et l'Allemagne, je savais combien l'on faisait d'efforts précisément à ce moment-là pour le maintien de la paix, et je voulais conserver quelque espoir. Toutefois, je ne me faisais pas d'illusions et je pensais que le destin de l'Europe ne dépendait plus seulement des relations franco-allemandes.

Ce qui me semblait de mauvais augure c'est qu'en Allemagne, comme en France, l'État retirait, autant que possible, l'or de la circulation et le remplaçait par des billets. Dans les deux pays les fonctionnaires ne touchaient plus leur traitement en or, depuis environ 1911.

CHAPITRE DOUZIÈME

Travaux d'histoire religieuse et de musicologie pendant mes études de médecine

Pendant les deux dernières années de mes études de médecine et de mon internat dans les hôpitaux, je trouvai le temps, – aux dépens d'une bonne partie de mon repos nocturne – d'achever un ouvrage sur l'histoire des recherches pauliniennes, de revoir et augmenter la deuxième édition de l'Histoire des Vies de Jésus, et de préparer avec Widor une édition des Préludes et Fugues pour orgue de Bach, avec des notices pour l'interprétation de chacune des pièces.

Aussitôt après avoir achevé *l'Histoire des recherches sur la vie de Jésus*, j'avais abordé l'étude de la pensée de l'apôtre Paul. De tout temps les explications données à ce sujet par la théologie historique m'avaient semblé peu satisfaisantes, parce qu'elles faisaient de cette pensée quelque chose de compliqué et de contradictoire, incompatible avec l'originalité et la grandeur de la personnalité qui s'y révèle. Ces explications me parurent tout à fait contestables, dès que je fus convaincu que la prédication de Jésus était entièrement déterminée par l'attente de la fin du monde et de l'avènement surnaturel du Royaume de Dieu.

Je me posai alors la question, omise jusqu'alors dans les recherches pauliniennes, de savoir si toute la pensée de l'apôtre n'était pas fondée elle aussi sur l'eschatologie. J'arrivai très rapidement à une conclusion positive. Dès 1906, j'avais pu exposer dans mes cours les idées eschatologiques qui servent de base à la si étrange doctrine paulinienne sur l'union avec le Christ et sur la mort et la résurrection avec lui.

Au cours de ce travail, j'eus envie de prendre connaissance de tous les essais entrepris jusqu'alors pour donner une explication historique de la doctrine paulinienne et de découvrir comment s'était formé peu à peu le complexe de questions qui constituaient le problème. Je procédai donc à propos des recherches pauliniennes comme pour la dernière Cène et les Vies de Jésus. Au lieu de me contenter simplement d'exposer la solution trouvée, je m'imposai le travail supplémentaire d'écrire l'histoire du problème. Si, par trois fois, j'ai fait ce laborieux détour, la faute en est à Aristote. Que de fois j'ai maudit l'heure où j'ai lu pour la première fois le chapitre de sa métaphysique, dans lequel il

expose le problème de la philosophie issue de la critique d'une philosophie précédente ! Ces pages éveillèrent quelque chose qui sommeillait en moi. Maintes et maintes fois j'ai éprouvé depuis le désir de comprendre la nature d'un problème non seulement en soi, mais aussi d'après son évolution au cours de l'histoire.

J'ignore si ce surcroît de travail valait la peine qu'il m'a coûtée. Mais ce dont je suis sûr, c'est que je ne pouvais me comporter autrement qu'à la manière d'Aristote, et que j'en ai retiré satisfaction scientifique et plaisir artistique.

Les recherches sur la critique des épîtres pauliniennes avaient pour moi un attrait spécial du fait que ce travail n'avait jamais encore été entrepris. Je pus m'en rendre compte en parcourant les ouvrages consacrés à l'apôtre Paul. La collection qu'en possédait la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg était presque aussi complète que celle des Vies de Jésus.

À l'origine, je croyais pouvoir traiter cette étude historique si brièvement qu'elle ne constituerait qu'un chapitre d'introduction à l'exposé eschatologique des idées de l'apôtre. Mais à mesure que je travaillais, je m'aperçus qu'elle se développerait et deviendrait un ouvrage entier.

La critique historique de la pensée paulinienne commence avec Hugo Grotius. Dans ses *Adnotationes in Novum Testamentum*, il pose le principe évident qu'il faut s'efforcer de comprendre les épîtres au sens propre des mots. Jusque-là les théologiens, tant catholiques que protestants, les avaient interprétées selon le dogme de la justification par la foi.

La pensée que les passages sur l'union avec le Christ, sur notre mort et notre résurrection avec lui, contiennent en soi de profonds problèmes, n'a pas effleuré d'abord les représentants de la nouvelle critique historique. Ce qui leur importait avant tout, c'était de démontrer que les enseignements pauliniens n'étaient pas dogmatiques, mais « conformes à la raison ».

> Le premier mérite des recherches pauliniennes a été d'attirer l'attention sur les différences entre la pensée exprimée dans certaines épîtres et dans les autres, et d'en tirer la conclusion que quelques-unes ne pouvaient être reconnues comme authentiques.
>
> En 1807, Schleiermacher met en doute l'authenticité de la première épître à Timothée. Sept ans après, Gottfried Eichhorn prouve, à l'aide d'arguments convaincants, que les deux épîtres à Timothée, de même que celle à Tite, ne peuvent être de la main de Paul. Ferdinand-Christian Baur, professeur de théologie à l'Université de Tübingen va plus loin encore dans son ouvrage *Paulus, der Apostel Christi*, publié en 1845. Il ne reconnaît comme indubitablement authentiques que les deux épîtres aux

Corinthiens, celle aux Romains et celle aux Galates. Comparées à ces quatre, toutes les autres lui semblent plus ou moins contestables.

Plus tard la critique tempère la rigueur de ce jugement correct dans le principe, en ce sens qu'elle reconnaît comme authentiques l'épître aux Philippiens, celle à Philémon, et la première épître aux Thessaloniciens. La plupart des épîtres qui portent le nom de Paul lui reviennent donc. La critique historique ne considère aujourd'hui comme certainement apocryphes que la deuxième épître aux Thessaloniciens, celle à Tite et les deux épîtres à Timothée. On ne peut prononcer de jugement définitif sur l'épître aux Éphésiens et celle aux Colossiens. Elles contiennent des pensées qui sont très voisines de celles exprimées dans les épîtres authentiques, mais elles s'en écartent curieusement par certains détails. Selon Baur, le critère pour discerner les épîtres authentiques est le contraste qu'il découvre entre la foi en Christ de Paul et celle des apôtres de Jérusalem. Il est le premier à oser soutenir que l'épître aux Galates est en réalité une controverse dirigée contre les apôtres de Jérusalem, le premier aussi à reconnaître que la différence d'opinions quant à l'autorité à accorder à la Loi dans le christianisme, réside dans la différence de la portée accordée à la mort de Jésus. Ayant mis ce contraste en évidence, Baur conclut que les épîtres où la mort du Christ apporte un changement complet de la situation du monde sont bien de Paul. Les autres ont été écrites par ses disciples, désireux de faire remonter au temps de Paul la réconciliation postérieure qui eut lieu entre les deux partis.

Partant des épîtres pauliniennes, Baur, le premier, pose la question de la formation du dogme chrétien. Il en voit à juste titre les prémices dans la rapide diffusion de l'idée paulinienne selon laquelle la mort du Christ signifiait la suspension de la Loi. Cette idée était devenue, au bout d'une ou deux générations, le bien commun du christianisme, tandis qu'à l'origine, elle était opposée à l'enseignement traditionnel des apôtres de Jérusalem.

En reconnaissant que le problème de la doctrine paulinienne constitue le noyau de la formation du dogme, Baur a donné l'impulsion à la recherche historique sur les débuts du christianisme. Jusque-là, elle n'avait pas fait de progrès parce que sa tâche n'avait pas été nettement formulée. Édouard Reuss, Otto Pfleiderer, Karl Holstein, Ernest Renan, H. J. Holtz-mann, Karl von Weizsäcker, Adolf Harnack et tous ceux qui, dans la seconde moitié du XIXe siècle, ont continué l'œuvre de Baur, ont étudié en détail les éléments de la doctrine paulinienne.

Tous s'accordent à reconnaître que dans cette doctrine, à côté de l'idée de la Rédemption par le sacrifice expiatoire, existe une autre conception d'une nature toute différente, selon laquelle le chrétien estime que, d'une manière toute mystérieuse, par la mort et la résurrection de Jésus, il est devenu un être nouveau animé et dominé par la puissance de l'esprit du Christ. Les principes essentiels de cette doctrine mystico-éthique ont été exposés pour la première fois dans l'ouvrage de Hermann Lüdemann *Anthropologie des Apostels Paulus*, publié en 1872.

Résoudre le problème paulinien signifie donc expliquer pourquoi Paul

prétend que la Loi n'est plus valable pour les chrétiens, et pourquoi, outre la doctrine de la Rédemption par la croyance au sacrifice expiatoire de Jésus, commune à Paul et aux apôtres de Jérusalem, Paul professe la croyance en l'union mystique avec le Christ qui entraîne la mort et la résurrection avec lui.

À la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e], la critique historique pensait expliquer les vues de Paul qui dépassent le christianisme primitif, par l'origine de l'apôtre. Né à Tarse, en Asie Mineure, province alors entièrement sous l'influence de la langue et de la culture grecques, Paul aurait associé les modes de pensée judaïque et hellénique. C'est cette dualité de pensée qui le ferait se dresser contre la Loi. C'est elle aussi qui lui ferait éprouver le besoin de comprendre la Rédemption par la mort de Jésus, non seulement sous l'aspect judaïque du sacrifice expiatoire, mais aussi sous celui d'une participation mystique à cette mort.

Cette solution du problème semble la plus évidente et la plus naturelle du fait qu'on ne trouve pas de mysticisme dans le judaïsme, alors qu'il est fréquent dans le monde grec. L'hypothèse que cette doctrine paulinienne de la Rédemption est d'essence grecque se trouve renforcée par l'abondante documentation apportée au début du XX[e] siècle par Hermann Usener, E. Rhode, François Cumont, Hugo Hepding, Richard Reitzenstein et d'autres, documentation puisée soit dans la littérature grecque des premiers siècles peu connue jusqu'alors, soit dans les inscriptions récemment découvertes. Ces sources nouvelles révèlent le rôle que jouent les rites sacramentels dans la vie religieuse au début de la décadence gréco-orientale. L'hypothèse que le mysticisme de Paul a été plus ou moins déterminé par la religiosité grecque semble donc expliquer très bien que pour l'apôtre Paul le baptême et la communion fassent effectivement participer le croyant à la mort et à la résurrection de Jésus. Ils ne seraient donc pas seulement des symboles, comme on le pensait à la fin du XIX[e] siècle, avant qu'on ait osé reconnaître que la pensée de Paul est sacramentaire.

Du fait que le judaïsme ne connaissait pas plus les sacrements que le mysticisme, on a cru nécessaire d'établir un lien entre la religiosité grecque et celle de l'apôtre du seul fait de sa conception du baptême et de la Cène.

Si plausible que semble au premier abord cette hypothèse, elle demeure néanmoins insuffisante pour expliquer clairement la mystique paulinienne de l'union avec le Christ. Lorsqu'on entre dans le détail, il apparaît que les conceptions de Paul sont d'un caractère tout différent de celles des religions à mystères gréco-orientales.

Les unes et les autres ne sont pas apparentées dans leur essence, elles présentent seulement une remarquable analogie.

Si la doctrine mystique de la Rédemption et les idées sacramentelles

pauliniennes ne peuvent s'expliquer par une influence hellénique, il ne reste plus qu'à tenter l'entreprise, d'abord apparemment impossible, de les comprendre dans le cadre du judaïsme de la dernière époque, c'est-à-dire des idées eschatologiques. Telle est la voie suivie par Richard Kabisch dans son livre : *L'eschatologie de Paul dans ses rapports avec la conception générale du paulinisme* (1893) et par William Wrede dans son ouvrage resté malheureusement à l'état d'esquisse : *Paulus* (1904). Ils ne réussissent ni l'un ni l'autre à donner une explication complète du système de la pensée de Paul.

En revanche, ils fournissent la preuve la plus convaincante que, rétablies dans le cadre de l'eschatologie, maintes conceptions pauliniennes qui semblaient d'abord n'avoir aucun lien avec elle, deviennent non seulement beaucoup plus simples et vivantes, mais constituent par leurs rapports entre elles un système entièrement cohérent.

Ces recherches s'écartant des voies traditionnelles n'ont pas retenu l'attention de la critique contemporaine, parce que la théorie de la dualité de la pensée grecque et juive de Paul semblait évidente non seulement aux théologiens, mais aussi aux philologues qui étudiaient l'hellénisme des premiers siècles. Ils ne se sont pas aperçus du danger qu'ils faisaient courir au malheureux apôtre Paul en affirmant que les idées essentielles des épîtres portant son nom s'apparentent à celles de la religiosité gréco-orientale, telle que nous la connaissons d'après les témoignages des IIe et IIIe siècles après Jésus-Christ ! Car la question se pose alors inévitablement de savoir si ces épîtres ont réellement été écrites vers les années cinquante ou soixante du premier siècle après Jésus-Christ, ou si elles ne datent pas d'une époque postérieure et n'ont en réalité été attribuées au rabbin Paul, apôtre du Christianisme primitif, que par une fiction littéraire.

Dès la seconde moitié du XIXe siècle, Bruno Bauer et les adeptes de l'école dite radicale hollandaise, – A. D. Loman, Rudolph Steck, W. C. van Manen et d'autres – soutenaient la thèse que les idées grecques contenues dans les épîtres attribuées à Paul s'expliquent bien plus facilement si l'on admet que ces écrits sont véritablement d'origine grecque, au lieu de croire qu'un rabbin, aussitôt après la mort de Jésus, a donné au christianisme primitif une forme grecque. Ils faisaient valoir surtout que la lutte contre la Loi ne pouvait pas être entreprise par le rabbin Paul.

L'exhortation à s'affranchir de la Loi n'aurait naturellement été formulée que lorsque les Grecs commencèrent à exercer une influence dominante dans les communautés chrétiennes et à s'opposer au christianisme encore empreint de judaïsme. La lutte contre la Loi n'aurait donc pas eu lieu au milieu du premier siècle, entre Paul et les apôtres de Jérusalem, mais deux ou trois générations plus tard, entre les deux partis formés entre temps. Pour légitimer leur triomphe, les indépendants auraient attribué à Paul les épîtres écrites dans ce dessein et publiées sous son nom. Cette théorie paradoxale sur l'origine des épîtres pauliniennes ne peut naturellement pas être prouvée historiquement. Mais elle éclaire crûment les difficultés où se débat la critique lorsqu'elle prête des idées

grecques à Paul.

En conclusion à l'histoire des recherches critiques sur le mode de pensée de Paul, je fus donc obligé, en 1911, de montrer qu'on ne pouvait plus soutenir la thèse admise jusqu'alors, selon laquelle la doctrine mystique de la Rédemption, chez lui, n'était pas d'origine juive, mais hellénique. La seule explication plausible se trouvait dans l'eschatologie.

Au moment où parut cette introduction, mon exposé sur les racines eschatologiques de la pensée paulinienne était déjà si avancé que j'aurais pu le donner à imprimer quelques semaines plus tard. Mais je ne disposais pas de ces semaines, car il fallut me mettre immédiatement au travail en vue du diplôme d'État de médecine. Ma thèse de doctorat et l'édition revue et augmentée de l'Histoire des Vies de Jésus m'absorbèrent ensuite au point que je dus renoncer à l'espoir de publier cette seconde partie de l'ouvrage sur l'apôtre Paul avant mon départ pour l'Afrique.

À l'automne de 1912, alors que j'étais déjà absorbé par les achats et emballages, je repris l'Histoire des Vies de Jésus, afin d'y faire figurer les ouvrages parus sur le sujet entre temps et de remanier divers chapitres qui ne me donnaient plus satisfaction. Je tenais, entre autres choses, en raison de mes études poursuivies sur la question, à décrire l'eschatologie judaïque au temps de Jésus d'une manière plus approfondie, et à discuter les œuvres de John M. Robertson, William Benjamin Smith, James George Frazer, Arthur Drews et autres, qui contestaient l'existence historique de Jésus.

Il n'est pas difficile de prétendre que Jésus n'a pas existé. Mais la preuve qu'on essaie d'en donner produit infailliblement l'effet contraire.

Dans la littérature juive du Ier siècle, l'existence de Jésus n'est pas attestée avec certitude, et dans les littératures grecque et latine de la même époque, tout témoignage fait défaut. Des deux passages des *Antiquités*, où l'auteur juif Josèphe mentionne incidemment Jésus, l'un a sans aucun doute été rajouté dans le texte par des copistes chrétiens. Le premier témoin profane de l'existence de Jésus est Tacite, qui, sous Trajan, dans la 2e décade du IIe siècle de notre ère, rapporte que le fondateur de la secte des Chrétiens, accusés par Néron d'avoir causé l'incendie de Rome, a été exécuté sous le règne de Tibère, sur l'ordre du procurateur Ponce Pilate.

Si donc l'histoire romaine ne mentionne l'existence de Jésus qu'en raison de la persistance du mouvement chrétien, et pour la première fois quatre-vingts ans après la mort de Jésus, et si le critique est prêt à

soutenir la thèse que ni les Évangiles, ni les Épîtres ne sont authentiques, il peut se croire autorisé à douter de l'existence historique de Jésus.

Mais la question n'est pas résolue pour autant. Il s'agit alors de montrer quand, où et comment le christianisme est né sans Jésus ni Paul ; d'où vient qu'il a voulu se référer par la suite à ces personnalités mythiques, et pour quelle curieuse raison il les a désignées comme appartenant l'une et l'autre au peuple juif.

Pour prouver que les Évangiles et les Épîtres de Paul sont inauthentiques, il faut expliquer d'abord comment ces ouvrages ont été écrits s'ils ne sont pas authentiques. Les défenseurs de la thèse du Jésus non-historique ne se rendent pas compte des difficultés que présente leur tâche ; ils l'ont d'ailleurs effectivement abordée avec une incompréhensible légèreté. Bien que dans le détail ils diffèrent considérablement, tous tentent de prouver qu'à l'époque pré-chrétienne déjà existait – en Palestine et ailleurs – un culte à caractère gnostique du Christ ou de Jésus comportant, à l'instar des cultes d'Adonis, d'Osiris et de Tammouz, l'adoration d'un dieu ou demi-dieu qui mourait et ressuscitait.

Comme les données sur ce culte pré-chrétien du Christ sont absentes, il faut donc, à l'aide de combinaisons et inventions, le rendre aussi vraisemblable que possible. Il faut ensuite, grâce à de nouvelles inventions, montrer que les adeptes de ce soi-disant culte du Christ pré-chrétien ont eu, à un certain moment, des raisons de transformer la divinité mourante et ressuscitée qu'ils adoraient en une personnalité humaine et historique.

Comme si tout cela n'était pas déjà assez difficile, les Évangiles, de même que les Épîtres pauliniennes exigent en outre qu'on explique comment ce culte d'un Christ pré-chrétien, au lieu de se réclamer d'un lointain passé historique invérifiable, s'est avisé de faire remonter la date de son Jésus imaginaire à une ou deux générations antérieures à peine, et l'a, de surcroît, fait entrer dans l'Histoire comme Juif parmi les Juifs.

Enfin, la tâche la plus ardue consiste à expliquer dans les détails comment le contenu des Évangiles est un mythe devenu histoire. S'ils demeurent fidèles à leur théorie, Drews, Smith et Robertson doivent affirmer que les événements et les paroles rapportées par Marc et Matthieu ne sont que la forme extérieure d'idées professées par cette religion à mystères. Le fait qu'Arthur Drews et d'autres, pour justifier cette interprétation, font appel non seulement à tous les mythes qu'ils peuvent découvrir, mais à l'astronomie et à l'astrologie, montre quels efforts elle impose à l'imagination.

En fait, il ressort clairement des travaux contestant l'historicité de Jésus que l'hypothèse de son existence est mille fois plus facile à prouver que celle de sa non-existence.

Ce n'est pas à dire que cette entreprise, qui n'a aucune chance de réussir, soit abandonnée. De nouveaux ouvrages qui paraissent continuellement sur la non-existence de Jésus trouvent un public crédule, encore qu'ils ne puissent rien apporter de plus que Robertson, Smith, Drews et les autres tenants de cette thèse, mais doivent se contenter de faire passer pour neufs des arguments déjà utilisés.

Dans la mesure où elles s'efforcent d'établir une vérité historique, ces tentatives peuvent se défendre en soutenant que l'expansion rapide dans le monde grec d'une doctrine issue du judaïsme (telle qu'elle s'est produite d'après les témoignages que nous possédons sur les débuts du christianisme) ne s'explique pas si facilement, et que par conséquent l'hypothèse faisant dériver le christianisme de la pensée grecque mérite de retenir l'attention.

Mais cette hypothèse ne peut se maintenir. Elle se heurte au fait que le Jésus des deux plus anciens Évangiles n'a rien en soi qui permette d'en faire une personnalité issue d'un mythe. En outre, le mode de pensée eschatologique de Jésus lui prête son caractère particulier, qu'une époque ultérieure n'aurait pu donner à une personnalité de son invention, pour la bonne raison que la génération de l'époque précédant la destruction du Temple par Tibère ne possédait plus les connaissances nécessaires sur l'eschatologie judaïque contemporaine de Jésus. Et quel intérêt cette soi-disant religion mythique du culte du Christ aurait-elle eu à attribuer au Jésus pseudo-historique de son invention une croyance – infirmée par les faits –, en la fin du monde imminente et la venue du Messie, Fils de l'Homme ?

Par son eschatologie, Jésus est si entièrement et si solidement enraciné dans l'époque où l'ont situé les deux premiers Évangiles, qu'on ne peut se le représenter que comme une personnalité ayant réellement vécu. Il est significatif que ceux qui contestent l'existence historique de Jésus évitent prudemment d'examiner sa pensée et son action en fonction de l'eschatologie.

Si, à la veille de mon départ pour l'Afrique, je m'occupai de nouveau des œuvres de Bach, ce fut encore à l'instigation de Widor. L'éditeur Schirmer, de New York, lui avait demandé de préparer une édition des œuvres pour orgue de Bach, accompagnée de notices sur l'interprétation. Widor accepta, à la condition que je serais son collaborateur. Voici comment nous nous partagions la tâche : j'esquissais des notices, et nous les développions ensuite ensemble. Que de fois, au cours des années 1911 et 1912, je me suis rendu à Paris pour ce travail ! Widor vint aussi deux fois passer quelques jours chez

moi à Gunsbach où nous pûmes nous consacrer à notre tâche en toute tranquillité.

Bien qu'en principe nous eussions désapprouvé les éditions dites « pratiques » qui prennent l'exécutant en tutelle, nous croyions cependant que, pour les œuvres de Bach, les conseils étaient justifiés.

En effet, à quelques exceptions près, Bach n'a pas donné d'indications concernant la registration et les changements de claviers dans ses pièces pour orgue. Ce n'était d'ailleurs pas nécessaire pour les organistes, ses contemporains. Étant donné la structure des orgues de ce temps, et l'usage traditionnel qu'on faisait des différents jeux, l'interprétation telle que Bach la concevait allait de soi.

Très vite après la mort du compositeur, ses œuvres pour orgue qu'il n'avait jamais publiées, furent pratiquement oubliées pour longtemps. Lorsque au milieu du XIXe siècle, l'édition Peters les fit connaître, le sentiment musical avait changé et les orgues aussi. On connaissait encore à cette époque la tradition du XVIIIe siècle en ce qui concerne le jeu, mais on jugeait cette manière correcte d'interpréter les œuvres de Bach trop simple et dépouillée. L'on croyait agir selon l'intention du Cantor en lui prêtant dans la plus large mesure le changement continuel d'intensité et de coloris sonore, réalisable sur l'orgue contemporain. C'est ainsi qu'à la fin du XIXe siècle, l'interprétation moderne des pièces d'orgue avait si complètement remplacé l'exécution traditionnelle, qu'on n'accordait plus aucune attention à celle-ci, à supposer même qu'on la connût encore.

La France faisait exception. Widor, Guilmant et d'autres maîtres restaient fermement attachés à l'ancienne tradition allemande que leur avait transmise le célèbre organiste de Breslau, A.-F. Hesse (1802-1863).

En effet, jusque vers le milieu du XIXe siècle, il n'y avait plus eu d'art de l'orgue en France, parce que les orgues détruites par la Révolution n'avaient été pour la plupart qu'insuffisamment restaurées. Lorsque Cavaillé-Coll et d'autres se mirent à construire leurs beaux instruments et que les organistes français, grâce à l'édition allemande de Peters, eurent enfin en main les pièces pour orgue de Bach, ils ne surent d'abord (je transcris ici ce que Widor m'a souvent raconté) comment rendre un art aussi parfaitement inconnu en France jusque-là, ne fût-ce qu'en raison de la technique des pédales qui était nouvelle pour eux.

C'est Lemmens, l'organiste bruxellois bien connu, qui les tira d'embarras. Tous firent le voyage de Bruxelles. Cavaillé-Coll le paya à ceux qui n'en avaient pas les moyens. Lemmens lui-même était le disciple de Adolph-Friedrich Hesse, l'organiste de Breslau, qui à son

tour, avait été formé par Kittel, dépositaire de l'authentique manière d'interpréter Bach.

À l'inauguration du nouvel orgue de Saint-Eustache (1844), les Parisiens entendirent pour la première fois des pièces d'orgue de Bach jouées par Adolph Hesse. Par la suite on lui demanda souvent en France de se faire entendre pour des inaugurations d'orgues. Ses concerts à l'Exposition internationale de Londres (1854) contribuèrent d'autre part à faire connaître l'œuvre de Bach en Angleterre.

Si les organistes français s'attachèrent à l'ancienne tradition allemande transmise par Hesse et Lemmens, ce fut non seulement par goût artistique, mais par nécessité technique. Les orgues de Cavaillé-Coll n'étaient pas des orgues modernes. Elles n'avaient pas les dispositifs qui permettaient un changement aussi varié dans la registration que les orgues allemandes. Les organistes français étaient donc forcés de jouer de la manière classique traditionnelle. Ils ne s'en plaignaient pas, parce qu'avec la merveilleuse sonorité de leurs orgues, les fugues de Bach produisaient sans recours aux effets et changements de registration, la même impression qu'avec les orgues de Bach.

Si, par un paradoxe de l'histoire, les principes de l'ancienne tradition allemande furent conservés jusqu'à nos jours par des organistes parisiens, nous apprîmes à connaître cette tradition dans le détail lorsque les musiciens se mirent peu à peu à consulter les théoriciens du XVIIIe siècle.

Mais à ceux qui, comme moi, ont toujours recherché l'occasion de jouer les œuvres de Bach sur des instruments de son temps, ces orgues ont été les vrais maîtres dans l'interprétation fidèle des pièces du compositeur, en démontrant techniquement ce qui était possible ou non, et en précisant musicalement la nature et les limites des effets à obtenir.

Pour la nouvelle édition que nous préparions, Widor et moi pensions que notre tâche consisterait à indiquer aux organistes qui ne connaissaient que les orgues modernes et ignoraient le style d'orgue de Bach, ce qu'il y avait lieu de considérer pour chacune des pièces quant à la registration et aux changements de clavier, compte tenu des instruments dont Bach disposait. Nous verrions ensuite dans quelle mesure on pourrait aller au-delà, tout en conservant le style, et faire usage des variations d'intensité et de coloris sonore.

Selon nous, le tact exigeait que nos indications et suggestions ne figurassent pas sur les pages mêmes du texte musical. Nous réunîmes donc tout ce que nous avions à dire sur les diverses pièces en courtes introductions précédant les divers morceaux. L'organiste pourrait ainsi prendre connaissance de nos conseils, mais resterait seul et sans

cicerone avec Bach lorsqu'il aborderait l'œuvre en question. Nous n'indiquerions même pas les doigtés ni le phrasé.

> Le doigté de Bach diffère du nôtre en ce qu'à la manière ancienne, il croise tous les doigts l'un au-dessus de l'autre et use moins que nous du passage du pouce.
>
> Quant au jeu des pédales, Bach ne pouvait, étant donné les courtes pédales de son temps, se servir du talon, mais seulement de la pointe du pied. En outre, ces pédales si courtes l'empêchaient de passer d'un pied à l'autre. Il était donc souvent obligé de glisser avec la pointe d'une pédale à l'autre, tandis que nous pouvons obtenir un meilleur legato en nous servant de la pointe et du talon. J'ai encore vu dans ma jeunesse la pédale courte du temps de Bach dans bien des orgues de village. En Hollande, aujourd'hui encore, on trouve en beaucoup d'endroits des pédales si courtes que l'emploi du talon est impossible.

En ce qui concerne le phrasé, nous avons, Widor et moi, formulé nos remarques dans l'introduction. Les commentateurs avaient la fâcheuse habitude à cette époque d'introduire dans le corps des œuvres classiques elles-mêmes leurs indications de doigté, de phrasé et d'autres détails analytiques. J'insistai donc afin que nous suivions le principe généralement reconnu aujourd'hui : l'exécutant de la musique de Bach, de Mozart ou de Beethoven ne doit avoir sous les yeux que ce que les maîtres ont écrit eux-mêmes.

Nous fûmes obligés de faire quelques concessions au goût musical et à l'orgue modernes, par le fait même que les pièces de Bach ne peuvent être jouées sur nos instruments à la manière dont le Cantor les a conçues.

Sur les orgues du temps de Bach, le « forte » et même le « fortissimo » restaient relativement si doux qu'on pouvait jouer une pièce tout entière « fortissimo » sans que l'auditeur s'en fatiguât ou éprouvât le besoin d'un changement. De même, Bach pouvait imposer un « forte » continu à son orchestre. Sur les orgues modernes, au contraire, le « fortissimo » est d'habitude si dur et éclatant que l'auditeur ne peut le supporter que quelques instants. Il ne peut, en outre, dans ce vacarme, distinguer les dessins musicaux, chose indispensable cependant pour comprendre une œuvre de Bach. Nous sommes donc obligés, afin de rendre acceptables à l'auditeur certains passages que Bach voulait exécuter en un « forte » ou « fortissimo » continu, d'introduire des variations dans le coloris ou l'intensité du son.

Mais rien ne s'oppose à une variété plus grande dans l'intensité du son et le chatoiement des timbres que celle dont Bach pouvait disposer sur ses orgues, tant qu'elle fait ressortir l'architecture du morceau et ne

donne pas un sentiment d'agitation. Alors que Bach se contentait, en exécutant une fugue, de faire alterner trois ou quatre degrés de sonorité diversement colorée, nous pouvons nous en permettre six ou huit. Mais la règle dominante reste dans les œuvres pour orgue de Bach qu'apparaisse avant tout le dessin musical, tandis que les effets de coloris sont de moindre importance.

Il faut que l'organiste se souvienne toujours que l'auditeur d'une telle œuvre ne peut la voir réellement se dessiner que si les lignes de son qui s'avancent de pair, passent devant lui parfaitement distinctes. C'est pourquoi Widor et moi soulignons à maintes reprises dans notre édition, que l'exécutant doit en premier lieu dégager clairement le phrasé des divers thèmes et motifs et en faire ressortir ensuite les moindres détails avec la même limpidité.

On ne redira jamais assez que sur les orgues du XVIIIe siècle, on ne peut jouer dans un mouvement aussi rapide qu'on le désirerait. Les touches sont si dures à enfoncer, et doivent l'être si profondément, qu'un bon « moderato » est déjà une prouesse. Comme Bach a conçu ses préludes et fugues dans le mouvement modéré qu'il était possible d'exécuter sur son orgue, il faut nous en tenir à ce mouvement authentique et approprié.

On sait que Hesse, selon la tradition de Bach dont il était le dépositaire, jouait les pièces pour orgue sur un rythme fort calme.

Si la merveilleuse vigueur de la ligne mélodique de Bach est bien mise en évidence par un phrasé parfait, l'auditeur n'a pas l'impression que le mouvement soit lent, alors même qu'il ne dépasse pas le « moderato ».

Comme il est impossible d'accentuer des notes distinctes, il faut marquer le phrasé sans l'aide de cette accentuation. Rendre une pièce de Bach dans toute sa plastique signifie donc donner à l'auditeur, grâce à un phrasé parfait, l'illusion d'accents.

C'est parce que cette première condition requise pour toute œuvre exécutée à l'orgue, – et celles de Bach en particulier, – n'est pas encore reconnue, qu'on entend si rarement interpréter les pièces de Bach d'une manière satisfaisante.

Et combien la plastique du jeu doit être parfaite, lorsqu'il lui faut triompher des dangers de l'acoustique dans une grande église !

Nous avons donc proposé, Widor et moi, aux organistes qui ne connaissent que les orgues modernes, une interprétation appropriée des œuvres de Bach, nouvelle pour eux à beaucoup d'égards, et opposée à l'interprétation à effets qui leur est familière. Ce faisant, nous n'avons pu que répéter combien cette manière de rendre les œuvres de Bach est difficile en ce qui concerne la sonorité sur les

orgues modernes, qui s’y prêtent si mal.

Nous pensions, Widor et moi, que mieux que tous les essais consacrés à la structure des orgues, l’énoncé des techniques requises pour l’exécution des œuvres de Bach, aiderait à répandre l’idéal de l’orgue véritable, de l’orgue aux belles sonorités.

Notre attente ne nous a pas trompés.

Nous ne pûmes terminer avant mon départ pour l’Afrique que les cinq premiers tomes de l’édition : sonates, concertos, préludes et fugues. Trois autres volumes (préludes aux chorals) devaient suivre à mon premier congé en Europe avec les commentaires que j’aurais esquissés en Afrique. À la demande de l’éditeur, notre ouvrage fut publié en trois langues. Les variantes entre le texte français d’une part, et le texte allemand et sa traduction en anglais d’autre part, viennent de ce que nous étions convenus, Widor et moi, qu’il exposerait dans l’édition française son avis correspondant aux caractéristiques des orgues françaises, tandis que je donnerais le mien dans les éditions allemande et anglaise, où je tiendrais compte davantage de l’orgue moderne, plus répandu dans ces pays.

La guerre éclata peu après, et les perturbations dans les relations entre éditeurs d’un pays à l’autre expliquent pourquoi l’édition publiée à New York a été surtout répandue dans les pays de langue anglaise. Son prix, établi sur la base du dollar, était prohibitif tant en France qu’en Allemagne.

CHAPITRE TREIZIÈME

Première période d'activité en Afrique (1913-1917)

Le jour du Vendredi Saint de 1913, nous quittâmes Gunsbach, ma femme et moi, et le 26 mars nous nous embarquâmes à Bordeaux. À Lambaréné, les missionnaires nous firent l'accueil le plus cordial.

Malheureusement, il ne leur avait pas été possible de monter la petite baraque de tôle ondulée dans laquelle je devais commencer mon service médical. Ils n'avaient pu réunir la main-d'œuvre nécessaire. Le commerce du bois d'okoumé qui commençait alors à se développer dans tout le bassin de l'Ogooué offrait aux indigènes un travail mieux rétribué que celui qu'ils pouvaient trouver à la Mission. Force me fut donc de me servir d'abord pour ma salle de consultation d'un ancien poulailler proche de notre maison d'habitation.

À l'automne, je pus enfin m'installer dans une baraque en tôle ondulée de huit mètres sur quatre, couverte d'un toit de feuilles de lataniers et située au bord du fleuve. Elle comportait une petite salle de consultation, une salle d'opération de même dimension et une pharmacie encore plus petite. Autour de cette baraque s'élevèrent peu à peu une série de grandes cases en bambou, destinées à abriter les malades indigènes. Les blancs étaient hébergés chez les missionnaires et dans la petite maison du docteur.

Dès les premiers jours, avant même que j'aie eu le temps de déballer les médicaments et les instruments, je fus entouré de malades. Le choix de Lambaréné pour y établir un hôpital, dicté par la carte du pays et les avis de M. Morel, missionnaire alsacien, se trouva entièrement justifié. De deux cents à trois cents kilomètres de distance, on pouvait amener les malades en pirogue sur l'Ogooué et ses affluents, d'amont ou d'aval.

J'avais à traiter principalement le paludisme, la lèpre, la maladie du sommeil, la dysenterie, le framboesia et les ulcères phagédéniques. Je fus surpris du nombre de cas de pneumonie et d'affections cardiaques. En urologie il y avait aussi fort à faire. En chirurgie, les hernies et les tumeurs éléphantiasiques étaient les maux les plus fréquents. Les hernies sont beaucoup plus répandues parmi les indigènes d'Afrique équatoriale que chez les blancs. S'il n'y a pas de médecin dans la

région, nombre de pauvres gens sont condamnés, chaque année, à mourir de hernies étranglées, alors qu'une opération pratiquée à temps les eût sauvés. Ma première intervention chirurgicale fut précisément un cas de cette nature.

Dès les premières semaines, j'eus donc l'occasion de vérifier que la misère physique parmi les indigènes n'était pas moindre, mais plutôt pire que je ne l'avais cru. Combien j'étais heureux d'avoir, contre vents et marées, réalisé mon projet ! Lorsque j'écrivis en Amérique au Docteur Nassau, le fondateur, alors fort âgé, de la mission de Lambaréné, qu'elle était de nouveau desservie par un médecin, sa joie fut grande.

Je fus d'abord gêné dans mon travail, du fait que je ne trouvai pas d'indigènes susceptibles de servir d'interprètes et d'infirmiers auxiliaires. Le premier qui s'en montra capable fut un ex-cuisinier, nommé Joseph Azoawanié, qui resta auprès de moi bien que le salaire offert fût bien inférieur à ce qu'il gagnait dans son premier métier. Il me donna des avis fort utiles sur mes relations avec les indigènes. Toutefois, sur un point qui lui semblait capital, nous n'étions pas d'accord.

Il me conseillait notamment de renvoyer les malades qui selon toute apparence, ne pourraient être guéris. Il me citait en exemple les féticheurs qui ne s'occupaient pas de ces cas afin de ne pas compromettre leur réputation de guérisseurs.

Pourtant, je dus convenir plus tard qu'il avait raison sur un point du moins. Chez les primitifs, il ne faut jamais essayer de donner espoir au malade ni aux siens quand il n'y a plus rien à espérer. Que la mort survienne, et que le médecin n'ait pas donné au préalable un avertissement, on en conclut qu'il ignorait l'issue de la maladie, et donc qu'il ne l'avait pas reconnue. Il faut dire la vérité, sans ménagements, aux malades indigènes. Ils désirent la connaître et peuvent la supporter. La mort est pour eux chose naturelle. Ils ne la craignent pas, mais l'envisagent au contraire avec calme. Si, contre toute attente, le malade s'en tire, la réputation du médecin grandit. Il passe alors pour savoir guérir même les maladies mortelles.

Ma femme, qui avait fait ses études et ses stages d'infirmière, m'aidait vaillamment à l'hôpital. Elle soignait les grands malades, s'occupait du linge et des pansements, travaillait à la pharmacie, stérilisait les instruments et préparait tout pour les opérations, où elle se chargeait de l'anesthésie. C'était un véritable exploit que d'assumer les difficultés du ménage en Afrique et de consacrer en outre chaque jour quelques heures à l'hôpital.

Je n'avais nul besoin de recourir à la persuasion pour décider les

indigènes à se faire opérer. Quelques années auparavant, un médecin militaire, du nom de Jauréguibert, avait fait avec succès quelques opérations, lors de son passage à Lambaréné ; de sorte qu'on avait confiance en ma modeste chirurgie. Heureusement je ne perdis aucun de mes premiers opérés.

Au bout de quelques mois, l'hôpital hébergeait environ quarante malades par jour. Or il fallait les loger, non seulement eux, mais aussi ceux qui les avaient accompagnés dans leur long voyage en pirogue et étaient restés sur place pour les ramener ensuite dans leur village.

C'était moins le travail, – si considérable fût-il – qui me pesait, que l'anxiété et la responsabilité. J'appartiens malheureusement à cette sorte de médecins qui ne possèdent pas la robustesse d'âme qu'exige le métier, mais s'inquiètent sans cesse de l'état de leurs grands malades. J'ai vainement essayé d'acquérir le sang-froid qui permet au médecin, tout en compatissant aux souffrances de ses patients, de ménager comme il est nécessaire ses propres forces.

Je demandais à mes malades noirs de me témoigner leur reconnaissance, autant que faire se pouvait, par un acte. Je leur rappelais toujours qu'ils connaissaient le bienfait d'un hôpital parce que beaucoup de gens, en Europe, s'étaient privés pour eux, et que de leur côté, ils devaient aider de toutes leurs forces à l'entretenir. C'est ainsi que j'obtins peu à peu, en échange de médicaments, des dons en argent, des bananes, des poulets et des œufs. Bien entendu, cela ne correspondait nullement à la valeur véritable des médicaments. Néanmoins c'était un apport à l'entretien de l'hôpital. Je pouvais nourrir les malades dont les provisions s'étaient épuisées avec les bananes apportées par d'autres. Avec l'argent, j'achetais du riz lorsqu'il n'y avait pas assez de bananes. Je pensais aussi que les indigènes apprécieraient mieux la valeur de l'hôpital, s'ils contribuaient à son entretien selon leurs moyens, plutôt que s'ils bénéficiaient de tout gratuitement.

L'expérience ne fit que confirmer cette idée de la valeur éducative du don réclamé. Bien entendu, nous ne demandions rien aux très pauvres ni aux vieux – ce qui, chez ces peuplades, signifie la même chose. Quant aux indigènes tout à fait primitifs, ils avaient une autre conception du don. Lorsqu'ils quittaient l'hôpital guéris, c'était à moi qu'ils demandaient un cadeau, parce que j'étais maintenant devenu leur ami.

Dans mes rapports avec les primitifs, j'en vins naturellement à me poser la question si souvent discutée, de savoir s'ils étaient seulement des êtres prisonniers de leurs traditions, ou s'ils étaient capables de penser par eux-mêmes. À mon grand étonnement, je constatai au cours de mes conversations avec eux qu'ils s'occupaient beaucoup plus des

problèmes fondamentaux de la signification de la vie et de la nature du bien et du mal, que je ne l'avais cru tout d'abord.

Comme je m'y attendais, les questions de dogme, auxquelles le Conseil des Missions Évangéliques de Paris attachait tant d'importance, ne tenaient aucune place dans les prédications des missionnaires. S'ils voulaient être compris de leurs auditeurs, ils ne pouvaient leur prêcher que le simple évangile d'une libération du monde par l'esprit de Jésus, tel qu'il nous est transmis dans le Sermon sur la montagne et dans les plus magnifiques paroles de l'apôtre Paul.

Nécessairement, ils représentaient le christianisme avant tout comme une religion morale. Lorsque les missionnaires se rencontraient à leurs réunions, deux fois par an, dans l'une ou l'autre station, leurs discussions portaient sur l'application pratique de l'Évangile, et non sur des problèmes de dogme.

Que la doctrine des uns fût plus étroite que celle des autres ne jouait aucun rôle dans leur tâche commune.

Comme je ne fis pas la moindre tentative de les troubler par mes vues théologiques, ils perdirent bientôt toute méfiance à mon égard et se réjouirent, comme moi, que nous fussions unis dans la piété, l'obéissance à Jésus et la volonté de la simple pratique chrétienne. Peu de mois après mon arrivée, ils me demandèrent même de prêcher, et me délièrent de la promesse que j'avais faite à Paris « d'être muet comme une carpe ».

Je fus invité à titre d'auditeur aux réunions du synode tenu en commun avec les prédicateurs noirs. Mais lorsqu'un jour, à la demande des missionnaires, je donnai mon avis, un prédicateur noir estima que le médecin n'avait pas à se prononcer, n'étant pas un théologien.

Il me fallut aussi participer à l'examen des candidats au baptême. En général, je me faisais désigner une ou deux vieilles femmes pour tâcher de leur rendre plus aisée cette pénible demi-heure. Un jour que je demandais à une brave matrone si notre Seigneur Jésus était riche ou pauvre, elle me répondit : « Ne parle pas si bêtement. Si Dieu, le plus grand des Chefs, était son Père, il ne pouvait tout de même pas être pauvre. » Elle avait en somme la repartie aussi prompte que la femme chananéenne. Toutefois il ne servit à rien que le professeur de théologie lui eût donné une bonne note. Le prédicateur indigène dont elle était la catéchumène, se montra plus sévère. Il voulait la punir de n'avoir pas suivi régulièrement le catéchisme. Les excellentes réponses de la brave femme ne trouvèrent pas grâce à ses yeux. Il voulait entendre celles qu'on enseignait dans le catéchisme. Aussi, ayant échoué à son examen, dut-elle se représenter six mois plus tard.

J'éprouvai une grande joie à prêcher. Pouvoir apporter les paroles

de Jésus et de Paul à ceux qui les ignoraient me semblait quelque chose de magnifique. Mes interprètes étaient les deux instituteurs indigènes de la Mission, qui traduisaient aussitôt chacune de mes phrases, l'un en dialecte galoa, l'autre en pahouin, et parfois dans les deux dialectes successivement.

Pendant cette première année à Lambaréné, j'employai le peu de temps libre qui me restait à préparer les trois derniers volumes de l'édition américaine des œuvres pour orgue de Bach. Pour entretenir mon jeu, je disposais du magnifique piano à pédalier d'orgue construit spécialement en vue de son usage sous les tropiques et qui avait été offert par la Société Bach de Paris à son ancien organiste. Au début, je manquais de courage pour travailler. Je m'étais familiarisé avec l'idée que mon œuvre en Afrique signifiait la fin de ma carrière d'artiste en Europe, et je croyais qu'il me serait plus facile d'y renoncer si je laissais mes doigts se rouiller. Mais un soir que je jouais avec mélancolie une fugue pour orgue de Bach, l'idée me vint que je pourrais, au contraire, utiliser mes heures libres en Afrique à perfectionner mon interprétation et la rendre plus profonde. Aussitôt je formai le projet de choisir l'une après l'autre des œuvres de Bach, Mendelssohn, Widor, César Franck et Max Reger, de les travailler jusque dans les plus petits détails et de les apprendre par cœur, même s'il fallait passer des semaines ou des mois sur un seul morceau. Combien j'appréciais de pouvoir m'exercer à loisir, sans être harcelé par le temps et l'échéance d'un concert à date fixe, quand bien même je ne pouvais consacrer parfois à l'orgue qu'une demi-heure par jour !

C'est ainsi que ma femme et moi avions déjà passé la seconde saison sèche en Afrique, et commencions à faire des projets de retour au pays, lorsque nous apprîmes, le 5 août 1914, que la guerre avait éclaté en Europe.

Le même soir nous reçûmes l'avis que nous devions nous considérer comme prisonniers, mais que nous pouvions rester dans notre maison, jusqu'à plus ample informé. Cependant, nous devions cesser tout rapport avec les blancs et les indigènes et obéir sans discussion aux soldats noirs qui seraient nos gardiens. Avec nous, un missionnaire et sa femme, alsaciens eux aussi, furent internés dans la maison de la mission de Lambaréné.

Au début, les indigènes ne comprenaient de la guerre qu'un seul aspect : le commerce du bois était interrompu et toutes les denrées avaient augmenté de prix. Ce ne fut que plus tard, lorsque beaucoup d'entre eux furent emmenés pour servir de porteurs aux troupes combattant au Cameroun, qu'ils saisirent mieux la signification des événements.

Lorsqu'on apprit que parmi les blancs qui vivaient aux bords de

l'Ogooué, dix étaient déjà tombés, un vieil indigène me dit :

« Que de gens déjà ont été tués dans cette guerre ! Pourquoi les tribus ne se rencontrent-elles pas pour la palabre ? Comment pourra-t-on payer tous ces morts ? »

Chez les indigènes il faut en effet que ceux qui sont tombés, – chez les vaincus, comme chez les vainqueurs – soient payés à l'adversaire. Ce même primitif pensait que les Européens tuaient par cruauté, non par nécessité, puisqu'ils ne mangeaient pas les morts. Que des blancs fussent prisonniers d'autres blancs et soumis par eux à l'autorité de soldats noirs, leur semblait inconcevable. Que de fois mes gardiens noirs furent injuriés par les indigènes des villages alentour, parce qu'ils prétendaient être « les chefs du Docteur » !

Lorsque mon travail à l'hôpital me fut interdit, je songeai à achever mon ouvrage sur l'apôtre Paul. Mais bientôt me revint à l'esprit un autre sujet que je portais en moi depuis des années, et que la guerre rendait d'actualité : le problème de notre civilisation. Le second jour de mon internement, tout étonné encore de pouvoir m'asseoir à ma table de travail comme avant ma carrière médicale, j'abordai la philosophie de la civilisation.

L'envie de m'occuper de cette question me vint pour la première fois à Berlin pendant l'été de 1899, dans la maison d'Ernst Curtius, un soir qu'Herman Grimm et d'autres parlaient d'une séance à l'Académie dont ils revenaient. L'un d'eux – je ne sais plus lequel – dit soudain : « Eh quoi ! Nous ne sommes tous que des épigones. »

Ce jugement me frappa comme la foudre, car il exprimait ce que je ressentais moi-même.

Dès mes premières années à l'Université, j'avais commencé à douter de l'idée que l'humanité s'orientait irrésistiblement vers le progrès. J'avais l'impression que la flamme de l'idéal brûlait plus faiblement, sans qu'on le remarquât ou s'en souciât. Que de fois j'avais constaté que l'opinion, loin de blâmer l'expression publique de thèses barbares, les acceptait au contraire, et jugeait opportune la conduite inhumaine des États et des peuples. Déjà le zèle pour ce qu'il est juste et équitable de faire me semblait tiède. Et je reconnaissais, à de nombreux symptômes, une singulière lassitude intellectuelle et spirituelle chez cette génération si fière de ses travaux. Il me semblait lui entendre dire ce dont elle se persuadait elle-même : que les espoirs entretenus jusque-là sur l'avenir de l'humanité avaient été placés trop haut, et qu'il faudrait bien se borner à ne poursuivre que l'accessible. Le mot d'ordre de « Real-Politik » appliqué à tous les domaines, signifiait l'approbation d'un nationalisme à courte vue et le pacte avec des puissances et des tendances qui avaient été combattues jusque-là

comme ennemies du progrès. Un des signes les plus visibles de la décadence me semblait être le retour de la superstition jusque dans les milieux sociaux cultivés.

Lorsque, vers la fin du XIX[e] siècle, nous jetions un regard en arrière dans tous les domaines pour mesurer les progrès accomplis, nous y apportions un optimisme qui me paraissait inconcevable. Partout on semblait admettre que non seulement nous avions avancé du point de vue de la technique et des sciences, mais que, dans le domaine spirituel et moral, nous étions parvenus à un niveau plus élevé et qui ne serait plus jamais mis en question. Or il me semblait à moi que dans la vie spirituelle, non seulement nous n'avions pas dépassé les générations précédentes, mais que sur beaucoup de points, nous vivions de leurs conquêtes, et qu'une bonne part de ces biens commençait à fondre entre nos doigts.

Et voici qu'un autre exprimait ce que j'avais gardé par devers moi, quasi inconsciemment ! À dater de cette soirée chez Curtius, je méditai, en sus de tous mes autres travaux, d'écrire une œuvre intitulée : « Nous autres, les épigones ».

Quand je faisais part de certaines de ces idées à des amis, ils les traitaient le plus souvent de paradoxes intéressants ou de propos d'un pessimisme fin-de-siècle. Là-dessus je me renfermai complètement en moi-même. Dans mes prédications seulement je laissais parler mes doutes quant à notre culture et notre spiritualité.

Mais voici que la guerre était déchaînée par suite de l'effondrement de la civilisation. « Nous autres, les épigones » : ce cri d'alarme était dépassé. Conçu comme une critique de la civilisation, mon ouvrage devait constater sa décadence et attirer l'attention sur les dangers proches. Mais la catastrophe étant survenue, à quoi servaient les considérations sur ce qui l'avait causée ? Ce livre, devenu périmé, je l'écrirais pour moi-même. Mais peut-être allait-on enlever leurs manuscrits aux prisonniers ? Subsistait-il même un espoir de retour en Europe ?

C'est dans cet esprit de détachement complet que je commençai ce travail et le poursuivis, lorsque je pus recommencer à circuler et me consacrer aux malades.

Fin novembre en effet, notre internement prit fin, grâce à l'intervention de Widor, ainsi que je l'appris plus tard. Mais auparavant, déjà, l'interdiction qui me tenait éloigné des malades s'était avérée inexécutable. Blancs et noirs avaient protesté à l'unisson contre l'internement injustifié du seul médecin qui existât à des lieues à la ronde. Là-dessus le commandant de la région s'était vu obligé de donner tantôt pour un malade, tantôt pour un autre, des instructions à

mes gardes, leur disant de laisser passer un tel, parce qu'il avait besoin de mes soins.

Toutefois lorsque, dans une liberté relative, je pus reprendre mon activité médicale, je trouvai le temps de m'occuper de ce livre sur la civilisation. Que de nuits j'ai passées à réfléchir et écrire, bouleversé d'émotion à la pensée de ceux qui, à la même heure, étaient couchés dans les tranchées !

Au début de l'été de 1915, je sortis comme d'une espèce de torpeur intellectuelle. Pourquoi une critique de la civilisation ? Pourquoi me borner à nous analyser comme les héritiers du passé ? Pourquoi pas un travail constructif ?

Je commençai alors à rechercher les notions et les convictions sur lesquelles s'appuient la volonté de progrès et le pouvoir de la réaliser. « Nous autres, les épigones » s'élargit jusqu'à devenir une œuvre consacrée à la restauration de la civilisation.

Tandis que j'y travaillais, j'aperçus clairement le rapport entre la civilisation et notre conception du monde. Je reconnus que la catastrophe de la civilisation venait d'une catastrophe de notre pensée.

Les idéaux de la vraie civilisation n'ont plus de puissance aujourd'hui, parce que la conception idéaliste où ils s'enracinent a disparu peu à peu. Tous les événements qui se produisent chez les divers peuples et dans l'humanité sont dus à des causes spirituelles et liées à la manière dont le monde est conçu. Mais qu'est-ce que la civilisation ?

L'élément essentiel de la civilisation est le perfectionnement éthique de l'individu aussi bien que de la société. Mais réciproquement tout progrès spirituel ou matériel a son importance pour la civilisation. La volonté de civilisation est donc une volonté universelle de progrès qui reconnaît l'éthique comme la plus haute des valeurs. Quelque importance que nous attachions à la science et au pouvoir humains, il est pourtant évident que seule une humanité poursuivant des fins morales peut bénéficier dans une pleine mesure des progrès matériels et triompher en même temps des dangers qui les accompagnent. À la génération qui a cru au progrès immanent s'accomplissant en quelque sorte de soi-même, automatiquement, et qui a pensé pouvoir se passer d'idéaux moraux en progressant uniquement par le savoir et le pouvoir, la situation où elle se trouve aujourd'hui a donné la preuve terrible qu'elle s'était trompée.

Le seul moyen de sortir du chaos actuel est d'adopter une conception du monde qui nous ramène sous la domination des idéaux de vraie civilisation qu'elle comporte.

Mais de quelle nature est cette conception du monde, où la volonté

de progrès universel et la volonté de progrès moral se rejoignent et sont liées l'une à l'autre ? Elle consiste en une affirmation éthique du monde et de la vie.

Qu'est-ce que l'affirmation du monde et de la vie ?

Pour nous autres Européens, ou descendants d'Européens disséminés dans le monde, la volonté de progrès est chose si naturelle et allant de soi, que nous ne pensons plus quelle a son origine dans une conception du monde et naît d'une opération de l'esprit. Mais si nous regardons autour de nous, nous nous apercevrons aussitôt que ce qui nous paraît aller de soi n'est rien moins que naturel dans la réalité.

D'après la pensée indienne, tout effort en vue de conquérir le savoir et la puissance, d'améliorer la condition de l'individu ou de la société humaine tout entière, est folie.

Selon cette pensée, la seule attitude sage pour l'homme est donc de se replier sur soi-même, pour ne penser qu'à son perfectionnement intérieur. Ce qu'il advient de la société humaine et de l'humanité ne doit nullement l'occuper. La méditation sur la vie intérieure, selon la pensée indienne, consiste en ce que l'homme se soumet à l'idée de ne plus vouloir vivre et réduit son existence terrestre par l'absence de toute action et par la négation de la vie, à un état qui n'est plus que l'attente du non-être.

Il est intéressant de rechercher l'origine historique de ce concept contre nature de la négation du monde et de la vie. Au début, il ne s'agissait pas du tout d'une conception du monde, mais d'une idée magique que développèrent les Brahmanes, c'est-à-dire les prêtres aryens qui pénétrèrent dans l'Inde quinze cents ans avant J.-C. Ils pensaient, par leur détachement du monde et de la vie, devenir des êtres surnaturels et acquérir des pouvoirs magiques. L'expérience de l'extase a contribué au développement de cette idée.

Par la suite cette négation du monde, qui à l'origine n'était réservée qu'aux seuls Brahmanes, s'est développée en une conception du monde soi-disant valable pour tous les humains.

Il dépend donc de la conception du monde adoptée qu'existe ou non une volonté de progrès. Une conception du monde négative l'exclut, l'affirmation du monde et de la vie l'exige. Chez les peuples primitifs ou semi-primitifs dont la conception du monde n'est pas encore parvenue au problème de la négation ou de l'affirmation de la vie, la volonté de progrès n'existe pas. Leur idéal est celui de la vie la plus simple et la plus facile. Nous autres Européens, ne sommes parvenus à la volonté de progrès que par un changement de notre conception du monde. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge on en voit apparaître les ébauches. La pensée grecque essaie d'atteindre une conception du

monde tendant à l'affirmation de la vie, mais n'y parvient pas et s'achève en résignation. Au Moyen Âge la conception du monde est déterminée par des vues chrétiennes primitives, associées à la métaphysique grecque. Elle nie en principe le monde et la vie, parce que l'intérêt du christianisme est tout entier centré sur un monde surnaturel. Ce qui, au Moyen Âge, manifeste une affirmation du monde, s'inspire de la morale active contenue dans les enseignements de Jésus et s'appuie sur les forces créatrices des peuples nouveaux encore frustes, auxquels le christianisme imposait une conception du monde contraire à leur nature.

Peu à peu se manifeste l'affirmation de la vie, latente chez les peuples européens issus du grand brassage de l'Occident. La Renaissance renie la conception médiévale de la négation du monde et de la vie. La nouvelle affirmation de la vie acquiert un caractère éthique, en empruntant au christianisme la morale de l'amour telle que l'a enseignée Jésus. Cette morale qui est celle de l'action, est assez puissante pour rejeter la conception négative du monde dont elle est issue, pour s'allier à la nouvelle affirmation du monde et de la vie, et atteindre à l'idéal de la création d'un monde moral et spirituel au sein de celui de la nature.

L'effort en vue d'un progrès matériel et spirituel qui se manifeste chez les peuples de l'Europe moderne est donc né de la conception du monde à laquelle ils ont accédé.

Héritier de la Renaissance et des mouvements religieux et philosophiques qui s'y rattachent, l'homme se trouve dans un rapport nouveau à l'égard de lui-même et de l'Univers. Le besoin s'éveille en lui de créer des valeurs spirituelles et matérielles qui serviront au développement supérieur de l'individu et de l'humanité. L'Européen moderne ne s'enthousiasme pas pour le progrès simplement parce qu'il y trouve son avantage personnel. Il s'occupe moins de son propre destin que du bonheur des générations futures. L'enthousiasme pour le progrès s'est emparé de lui. Sous l'influence de la grande expérience qu'il vient de faire, de cette révélation que le monde est constitué et entretenu par des forces agissant de concert dans un dessein déterminé, il veut être lui-même la puissance agissante et déterminante. Il prévoit avec confiance qu'une ère meilleure va s'ouvrir pour l'humanité. Il apprend par expérience que les idéaux adoptés et mis en pratique par les masses peuvent triompher des circonstances et les transformer. C'est sur cette volonté de progrès matériel liée à la volonté de progrès spirituel qu'est fondée la civilisation moderne.

Il existe une affinité essentielle entre la conception européenne du monde moderne, tendant à l'affirmation de la vie, et celle de Zarathoustra et des penseurs chinois, comme l'attestent les œuvres de

Kung-Tsé (Confucius), Meng-Tsé, Mit-Tsé et d'autres penseurs chinois.

Dans l'une comme dans les autres, nous retrouvons un effort en vue de modifier les conditions d'existence des peuples et de l'humanité dans le sens du progrès, même s'il se manifeste plus faiblement que dans la conception européenne moderne. Dans la zone d'influence de la religion mazdéenne et en Chine est née effectivement une civilisation tendant à l'affirmation de la vie. Mais un destin tragique lui était réservé. La civilisation néo-persane, issue de la conception du monde zoroastrienne, a été détruite par l'Islam ; la civilisation chinoise est gênée dans son développement naturel par la pression qu'exercent sur elle les idées et problèmes européens, elle est menacée en outre d'effondrement par les désordres politiques et économiques du pays.

Dans la pensée européenne moderne, le malheur veut que lentement, mais irrésistiblement, les liens existant à l'origine entre l'affirmation de la vie et du monde et la conception morale, se relâchent. Ils finiront par se dénouer. Nous en sommes arrivés au point où les peuples européens conduits par une volonté de progrès tout extérieure, sont désorientés. L'affirmation du monde ne peut produire, à elle seule, qu'une civilisation incomplète et imparfaite. C'est uniquement lorsque la volonté de progrès qui en est issue devient plus profonde et morale qu'elle atteint la lucidité nécessaire pour discerner ce qui est valable et ce qui l'est moins. Elle s'efforce alors d'édifier une civilisation fondée non seulement sur les conquêtes de la science et sur la puissance, mais soucieuse avant tout de développer l'individu et l'humanité sur le plan spirituel et moral.

Comment la conception moderne tendant à l'affirmation du monde, éthique à l'origine, s'est-elle transformée jusqu'à devenir non-éthique ? C'est qu'elle n'était pas fondée sur la vraie pensée. La pensée qui l'avait formulée était noble et enthousiaste, mais non profonde. Elle avait l'intuition et l'expérience de l'intime connexion entre l'éthique et l'affirmation de la vie, mais ne pouvait la prouver. Elle se réclamait de l'éthique et de l'affirmation du monde sans avoir réellement pénétré leur essence et leur connexion intime.

Du fait que cette conception du monde, noble et valable, s'appuyait davantage sur une conviction que sur une pensée discernant la nature réelle des choses, elle était vouée à se faner avec le temps et à perdre sa puissance sur les esprits.

Par la suite, toute la pensée sur les problèmes de l'éthique et la relation entre l'homme et l'univers fit apparaître la faiblesse de cette conception du monde et contribua ainsi à sa ruine, en dépit de l'intention première qui avait été de défendre cette conception. Jamais la pensée ne réussit à remplacer les fondations insuffisantes. Chaque fois, les fondations nouvelles et le soubassement s'avéraient trop peu

solides.

Suivant une pensée abstraite en apparence, et cependant absolument pratique, sur le rapport entre la civilisation et la conception du monde, j'en étais donc arrivé à considérer la décadence de la civilisation comme une conséquence de l'affaiblissement continu de l'affirmation de la vie morale dans la conception moderne du monde. Moi-même – et je m'en rendis compte – m'étais attaché comme tant d'autres à cette conception poussé par une nécessité intérieure, sans me demander en quelle mesure il fallait l'appuyer sur la pensée.

J'en étais là en 1915.

Mais comment poursuivre ?

Le problème qui jusque-là semblait insoluble, pouvait-il être résolu ?

Ou fallait-il comprendre que la conception du monde qui seule rendait la civilisation possible, était une chimère destinée à nous faire languir en se dérobant toujours ? Continuer à la proposer à notre génération comme une certitude me semblait absurde et indigne. Nous ne pourrions la faire enfin nôtre sur le plan spirituel que si elle se présentait à nous élaborée par la pensée.

Au fond, je demeurais persuadé que l'affirmation de la vie et l'éthique, en s'interpénétrant, sont la condition de toute vraie civilisation. Une démarche première s'imposait pour sortir de l'impasse : atteindre, par une méditation nouvelle, sincère, simple et directe, cette vérité seulement pressentie et crue jusqu'ici, bien que maintes fois déclarée évidente.

Devant cette tentative je me faisais l'effet d'un homme qui, au lieu de la barque pourrie dans laquelle il n'ose plus se risquer en mer, veut s'en construire une neuve, mais ne sait comment procéder.

Pendant des mois, je vécus dans un état de continuelle agitation intérieure. Sans le moindre succès, je concentrai ma pensée – même durant le travail à l'hôpital – sur la nature véritable de l'affirmation de la vie et de l'éthique et sur ce qu'elles ont en commun. J'errais dans un fourré où je ne trouvais aucune piste. Je me heurtais à une porte d'airain, qui ne voulait céder.

Tout ce que j'avais trouvé dans la tradition philosophique sur l'éthique, me laissait à mi-chemin. Les notions du bien qu'elle avait conçues étaient si peu vivantes, si peu naturelles, si étroites et si vides de substance qu'on ne pouvait les rapporter à l'affirmation de la vie.

D'ailleurs la philosophie ne s'était pas ou s'était peu préoccupée de la connexion entre la civilisation et la conception du monde. L'affirmation de la vie dans les temps modernes lui avait semblé si

naturelle qu'elle n'avait pas éprouvé le besoin d'en éclaircir le sens.

Je constatai donc avec surprise que la région centrale de la philosophie où m'avait conduit ma méditation sur la civilisation et la conception du monde, était une terre inexplorée. Partant tantôt d'un point, tantôt d'un autre, j'essayais de pénétrer jusqu'à l'intérieur. Mais sans cesse il me fallait y renoncer. Je voyais bien la notion qu'il s'agissait d'atteindre, mais je ne pouvais pas la saisir ni la formuler.

C'est dans cet état d'esprit que je dus entreprendre un assez long voyage sur le fleuve. Tandis que je séjournais à Cap Lopez avec ma femme, à cause de sa santé, je fus appelé, – en septembre 1915 – auprès de madame Pelot, la femme d'un missionnaire à N'Gomo, situé à 200 kilomètres environ, en amont. Le seul moyen de transport que je trouvai était un petit vapeur en partance qui emmenait deux remorques surchargées. Il n'y avait à bord avec moi que des noirs, et parmi eux, Émile Ogouma, mon ami de Lambaréné. Comme dans ma hâte, je n'avais pu faire de provisions suffisantes, les noirs me prirent à leur popote.

Nous naviguions lentement à contre-courant, cherchant notre voie, non sans peine, parmi les bancs de sable. C'était la saison sèche. Assis sur le pont d'une des remorques, indifférent à ce qui m'entourait, je faisais effort pour saisir cette notion élémentaire et universelle de l'éthique que ne nous livre aucune philosophie. Noircissant page après page, je n'avais d'autre dessein que de fixer mon esprit sur ce problème qui toujours se dérobait. Deux jours passèrent. Au soir du troisième, alors que nous avancions dans la lumière du soleil couchant, en dispersant au passage une bande d'hippopotames, soudain m'apparurent, sans que je les eusse pressentis ou cherchés, les mots « Respect de la vie ». La porte d'airain avait cédé. La piste s'était montrée à travers le fourré. Enfin je m'étais ouvert une voie vers le centre où l'affirmation du monde et de la vie se rejoignent dans l'éthique.

Je tenais la racine du problème. Je savais que cet ensemble qui détermine une civilisation digne de ce nom, trouve son fondement dans la pensée.

Qu'est-ce que « le respect de la vie » et comment naît-il en nous ?

Si l'homme veut avoir une idée claire de lui-même et de sa relation avec l'univers, il faut qu'il se détourne constamment des multiples notions créées par sa pensée et son savoir pour réfléchir au fait élémentaire, immédiat et continu de sa propre conscience. Ce n'est qu'à partir d'elle qu'il peut atteindre à une conception spéculative du monde.

Descartes part de la formule « Je pense, donc je suis. » L'ayant

choisie, il suit inévitablement la voie de l'abstraction. De cet acte de penser, sans substance, artificiel, il ne peut rien sortir éclairant la relation de l'homme avec l'univers. En réalité, le fait immédiat de la conscience a déjà un contenu. Penser signifie penser quelque chose. Le fait immédiat de la conscience de l'homme signifie : « Je suis vie qui veut vivre, parmi la vie, qui veut vivre ». En tant que volonté de vie au sein de la volonté de vie, l'homme a conscience de soi à tout instant quand il réfléchit sur lui-même et sur le monde qui l'entoure.

De même que ma volonté de vivre inclut un ardent désir de continuer à vivre, et tend vers cette mystérieuse exaltation de vivre que nous appelons bonheur, de même qu'elle inclut aussi la crainte de l'anéantissement et de cette mystérieuse atteinte de la volonté de vivre que nous nommons douleur, ainsi en est-il de toute volonté de vivre autour de moi, soit qu'elle s'exprime, soit qu'elle reste muette à mon égard. Il faut alors que l'homme décide comment il se comportera à l'égard de sa volonté de vivre. Il peut la nier. Mais s'il sent que la volonté de vivre se change en celle de ne pas vivre, comme c'est le cas pour la pensée indienne et pour toute pensée pessimiste, il entre en contradiction avec lui-même. Il bâtit sa conception du monde sur une position fausse en soi, irréalisable.

La pensée indienne, comme celle de Schopenhauer, est pleine de contradictions, parce qu'elle est bien obligée de faire continuellement des concessions à la volonté de vivre qui persiste en dépit de toutes les négations du monde, encore qu'elle ne veuille pas convenir que ce soient des concessions. Seule est conséquente avec soi-même la négation de la volonté de vivre qui a pris la décision de mettre fin à l'existence physique.

Quand l'homme affirme sa volonté de vivre, il se comporte d'une manière naturelle et sincère. Il confirme un acte déjà accompli dans son inconscient en le renouvelant dans sa pensée consciente.

Le point de départ de la pensée, – toujours identique – c'est l'idée que l'homme n'accepte pas son existence tout simplement comme un donné, mais l'éprouve comme un insondable mystère.

L'affirmation de la vie est l'acte spirituel par lequel l'homme cesse de se laisser vivre et commence à se dévouer avec respect à sa propre vie, pour lui donner sa véritable valeur. Affirmer la vie c'est rendre plus profonde, plus intérieure sa volonté de vivre et c'est aussi l'exalter.

L'homme qui pense éprouve le besoin de témoigner le même respect de la vie à toute volonté de vivre autre que la sienne. Il ressent cette autre vie dans la sienne. Il considère comme bon : de conserver la vie et d'élever à sa plus haute valeur toute vie susceptible de

développement. Il considère comme mauvais : de détruire la vie, de nuire à la vie, d'empêcher de croître une vie susceptible de se développer. Tel est le principe absolu, fondamental de l'éthique, ainsi que le postulat fondamental de la pensée.

La grande lacune de l'éthique jusqu'à présent est qu'elle croyait n'avoir affaire qu'à la relation de l'homme à l'égard des humains. Mais en réalité, il s'agit de son attitude à l'égard de l'univers et de toute créature qui est à sa portée. L'homme n'est moral que lorsque la vie en soi, celle de la plante et de l'animal aussi bien que celle des humains, lui est sacrée, et qu'il s'efforce d'aider dans la mesure du possible toute vie se trouvant en détresse.

Seule l'éthique universelle du sentiment de la responsabilité élargie, étendue à tout ce qui vit, peut se fonder solidement sur la pensée. L'éthique du comportement de l'homme envers les humains n'est qu'un fragment d'éthique.

L'éthique du respect de la vie contient donc en soi tout ce qui peut se révéler comme amour, dévouement, compassion à la douleur, sympathie dans la joie et le commun effort.

Le monde, toutefois, présente le spectacle effroyable de la volonté de vivre divisée contre elle-même. Toute existence vit aux dépens d'une autre, en détruit une autre. Seule, chez l'homme qui pense, la volonté de vivre est devenue consciente d'autres volontés de vivre et désireuse de se solidariser avec elles. L'homme ne peut cependant réaliser complètement ce désir, car il est, lui aussi, soumis à cette loi mystérieuse et effroyable : il est contraint de vivre aux dépens d'autres vies, de commettre continuellement des destructions et des actes nuisibles à la vie. En sa qualité d'être moral, il lutte pour échapper autant que possible à cette nécessité et cherche, en être éclairé et miséricordieux, à mettre fin à cette division de la volonté de vivre dans tout ce qui est à sa portée. Il aspire à faire preuve d'humanité et à soulager la souffrance.

Le respect de la vie, né de la volonté de vie qui s'inspire de la pensée, contient donc à la fois l'affirmation du monde et l'éthique étroitement associées l'une à l'autre. Il s'efforce de créer des valeurs et de réaliser des progrès qui servent au développement matériel, spirituel et moral des hommes, soit individuellement, soit dans l'humanité entière.

Alors que l'affirmation du monde moderne, irréfléchie, vacille entre ses idéaux de science et de puissance, l'affirmation du monde réfléchie se propose le perfectionnement spirituel et moral de l'homme comme le plus haut idéal qui donne à tous les idéaux de progrès leur valeur réelle.

Par l'affirmation éthique du monde et de la vie, nous arrivons à une compréhension supérieure qui nous fait discerner ce qui est essentiel dans la civilisation de ce qui ne l'est pas. La prétention absurde de nous croire civilisés perd son pouvoir sur nous. Nous osons affronter la vérité et reconnaître qu'avec les progrès de la science et de la puissance, la civilisation véritable n'est pas devenue plus aisée à atteindre, mais au contraire plus difficile.

Le problème des relations réciproques entre la vie spirituelle et la vie matérielle se fait jour en notre esprit. Nous comprenons que nous avons tous à lutter contre les circonstances pour garder notre humanité et que nous devons nous appliquer à transformer la lutte quasi désespérée menée par tant d'êtres pour conserver leur personnalité humaine dans des circonstances sociales défavorables, en un combat qui ait des chances de succès.

C'est donc une volonté de progrès plus profonde et plus morale jaillie de la pensée qui nous tirera de notre pauvre civilisation et de ses errements pour nous ramener à la civilisation véritable. Ainsi surgira, tôt ou tard, la Renaissance définitive qui apportera la paix au monde.

J'avais emporté en Afrique une partie des ouvrages philosophiques nécessaires pour mener à bien la partie historique de mes recherches. M. Strohl, professeur de zoologie à l'Université de Zurich, et sa femme m'envoyèrent les livres qui me manquaient. En outre, l'interprète de Bach bien connu, le chanteur Robert Kaufmann, de Zurich, que j'avais souvent accompagné à l'orgue, s'employa, avec l'aide de l'office des internés civils de Genève, à me maintenir en liaison avec le monde extérieur.

Sans me hâter, je traçai peu à peu des ébauches, où sans tenir compte du plan prévu pour l'ouvrage, je réunissais et triais les matériaux. En même temps je commençai à rédiger dans le détail certaines parties.

J'éprouvais comme l'effet d'une grande grâce de pouvoir sauver des vies, alors que d'autres étaient contraints de tuer, et de pouvoir travailler en même temps à l'avènement de l'ère de paix.

Heureusement, je ne manquais ni de médicaments ni de matériel de pansement. J'avais reçu un envoi important par l'un des derniers bateaux, avant que la guerre n'éclatât.

Nous passâmes la saison des pluies de 1916-1917 au bord de la mer, la santé de ma femme ayant souffert de l'atmosphère étouffante de Lambaréné. Un négociant en bois mit à notre disposition à N'Tienghe, près de Cap Lopez, à l'estuaire d'un des bras de l'Ogooué, la maison du surveillant de ses trains de bois qui se trouvait vacante du fait de la guerre. Pour l'en remercier, j'aidais ses ouvriers noirs à rouler

sur la rive des troncs d'okoumé liés en trains de bois flottants. Il fallait les préserver du risque d'être rongés par les tarets pendant la longue période où ils devraient attendre leur envoi en Europe.

Ce pénible travail (il nous fallait parfois des heures pour hisser au rivage des troncs pesant jusqu'à trois tonnes) devait être fait à la marée montante. Pendant le jusant, assis à ma table, j'étais occupé à rédiger la philosophie de la civilisation, quand je n'avais pas à soigner quelque malade.

CHAPITRE QUATORZIÈME

Garaison et Saint-Rémy

En septembre 1917, alors que je venais de reprendre mon travail à Lambaréné, l'ordre nous parvint d'avoir à nous embarquer sur le premier bateau pour nous rendre en Europe dans un camp de prisonniers. Heureusement, le bateau eut quelques jours de retard, si bien que nous eûmes le temps, avec l'aide des missionnaires et de quelques indigènes, d'emballer dans des caisses nos affaires ainsi que les médicaments et instruments et de les entreposer dans une petite baraque à toit de tôle.

Inutile de songer à emporter les ébauches de la *Philosophie de la civilisation*. À la première fouille, on me les eût enlevées. Je les confiai donc au missionnaire américain Ford, qui exerçait alors son ministère à Lambaréné. Il m'avoua franchement qu'il jugeait plus opportun de jeter ce pesant paquet dans le fleuve, parce que la philosophie lui semblait inutile et dangereuse. Mais par charité chrétienne, il accepta de le garder et de me le faire parvenir après la guerre. Pour sauver en tout cas ce travail déjà préparé, j'en fis, en deux nuits, un résumé en français, contenant les idées fondamentales de l'ouvrage et l'ordre des chapitres déjà rédigés. Afin que l'œuvre parût aux censeurs traiter de questions anciennes et donc inoffensives, je lui donnai, grâce à des titres et sous-titres adéquats, l'apparence d'une étude historique sur la Renaissance. Par ce moyen, j'obtins en effet que l'œuvre échappât, à plusieurs reprises, à la confiscation dont elle était menacée.

Deux jours avant le départ, parmi les caisses emballées et d'autres à demi remplies, je dus encore opérer d'urgence une hernie étranglée.

Alors que nous étions à bord du vapeur, et que, de la rive, les indigènes nous criaient des paroles d'amitié, le Supérieur de la Mission catholique monta à bord, écarta d'un geste souverain les soldats noirs qui voulaient l'empêcher de s'approcher de nous, et nous serra la main. « Il ne faut pas que vous quittiez ce pays, dit-il, sans que je vous aie remerciés tous les deux de tout le bien que vous lui avez fait. » Nous ne devions plus le revoir. Peu après la guerre, il partit à bord de *l'Afrique*, ce même bateau qui nous avait emmenés en Europe, et sombra dans le golfe de Gascogne.

À Cap Lopez, un blanc dont j'avais soigné la femme, se glissa jusqu'à moi et m'offrit de l'argent au cas où j'en manquerais. Combien

je me félicitais d'avoir emporté de l'or, dans l'éventualité d'une guerre ! Au dernier moment, avant notre départ, je l'avais échange chez un ami anglais, négociant en bois, à un cours avantageux contre des billets de banque français que nous portions sur nous, ma femme et moi, cousus dans la doublure de nos vêtements.

Sur le bateau nous fûmes confiés à un sous-officier blanc, chargé de veiller à ce que nous n'ayons affaire à personne d'autre qu'au steward désigné, qui nous conduisait sur le pont à heures fixes. Je passai mon temps, puisqu'il ne m'était pas possible d'écrire, à apprendre par cœur des fugues de Bach et la 6e symphonie pour orgue de Widor. Notre steward, un nommé Gaillard, si je me souviens bien, était fort prévenant. Vers la fin du voyage, il nous demanda si nous nous étions aperçus qu'il nous avait traités particulièrement bien pour des prisonniers.

« Je vous ai toujours servi proprement vos repas, dit-il, et votre cabine n'était pas plus sale que les autres. » (Ce qui, vu la propreté relative des bateaux africains pendant la guerre, était l'expression la plus exacte des faits.)

« Pourquoi pensez-vous que j'aie agi ainsi ? Assurément pas en vue d'un pourboire – on n'en attend pas de la part de prisonniers. Alors pourquoi ? Je vais vous le dire : Il y a quelques mois, voyageait dans une cabine de mon service, un M. Gaucher qui rentrait au pays, et qui avait été soigné pendant des mois à votre hôpital. – Gaillard, m'a-t-il dit, il se peut qu'on renvoie bientôt en Europe, comme prisonnier, le médecin de Lambaréné. Si jamais il voyage à bord de votre bateau et que vous puissiez lui rendre un service, faites-le pour moi. – Vous savez maintenant pourquoi j'ai pris soin de vous. »

À Bordeaux, nous restâmes trois semaines dans la caserne dite « de passage », où pendant la guerre étaient internés les étrangers.

Je ressentis bientôt les symptômes de la dysenterie. Par bonheur, j'avais de l'émétine dans mes bagages et m'en servis pour la combattre. Cependant, je souffris longtemps des suites de cette maladie.

Nous fûmes conduits ensuite dans le grand camp d'internés à Garaison, dans les Pyrénées. L'ordre nous avait été donné d'avoir à nous tenir prêts à partir dans la nuit. Mais nous ne comprîmes pas qu'il s'agissait de la nuit suivant immédiatement cet ordre. Aussi n'avions-nous rien emballé lorsque, à minuit, arrivèrent deux gendarmes et une voiture pour nous emmener. Comme ils étaient mécontents de notre prétendue désobéissance, et que l'emballage, à la lueur d'une misérable bougie, n'avançait guère, ils s'impatientaient et voulaient nous obliger à abandonner nos bagages. Finalement, ils eurent pitié de nous, et nous aidèrent même à rassembler nos effets et à les fourrer dans les malles.

Que de fois le souvenir de ces deux gendarmes m'a conduit à faire preuve de patience, alors que mon impatience me semblait justifiée !

À notre arrivée à Garaison, le sous-officier de service visita nos bagages. Une traduction française de la *Politique* d'Aristote lui tomba sous la main (je l'avais emportée en vue de mon travail sur la philosophie de la civilisation). « C'est incroyable ! tonna-t-il. Voilà qu'ils apportent maintenant des ouvrages de politique dans un camp de prisonniers ! » Je lui fis remarquer timidement que ce livre avait été écrit longtemps avant la naissance de Jésus-Christ. « Est-ce vrai ? Dis, toi, le savant ? » demanda-t-il à un soldat qui se trouvait là. Celui-ci confirma ma réponse. « Alors on faisait déjà de la politique, dans ce temps-là ? » demanda-t-il encore. Et sur une réponse affirmative : « Soit, décida-t-il, comme aujourd'hui on en fait sûrement une autre, vous pouvez garder votre livre ».

Garaison (version provençale de guérison) avait été jadis un grand monastère où les malades venaient en pèlerinage. Il était resté vide depuis la séparation de l'Église et de l'État, et se dégradait à vue d'œil. Dès les premiers jours de la guerre, des centaines de ressortissants de pays ennemis, hommes, femmes et enfants, y furent rassemblés. Au cours d'une année, les ouvriers qui se trouvaient parmi les prisonniers, l'avaient passablement remis en état. Le Directeur était alors un ancien administrateur colonial retraité, nommé Vecchi. Théosophe, il exerçait son mandat non seulement avec justice, mais avec bonté, ce que l'on reconnaissait d'autant plus volontiers que son prédécesseur avait été dur et sévère.

Le lendemain de notre arrivée, je me tenais dans la cour tout frissonnant, quand un prisonnier vint à moi, se présenta : « Borkeloh, ingénieur », et me demanda s'il pouvait me rendre service. Il m'était redevable, dit-il, d'avoir guéri sa femme. Et c'était vrai, bien que je connusse sa femme aussi peu qu'elle me connaissait elle-même. Il se trouvait qu'au début de la guerre, j'avais remis à un représentant d'une entreprise de bois hambourgeoise, un nommé Richard Classen, qui était dirigé sur un camp de prisonniers au Dahomey, une ample provision de quinine, d'émétine, d'arrhénal, de bromure de sodium, des somnifères et autres médicaments pour lui-même et pour les prisonniers qu'il rencontrerait. J'avais joint à chaque flacon une notice détaillée sur son emploi. Ce M. Classen passa du Dahomey en France et se trouva dans un camp d'internés avec M. et Madame Borkeloh. Comme elle souffrait d'inappétence et de dépression nerveuse, elle reçut de M. Classen les médicaments qu'il avait conservés jusque-là par miracle en dépit de nombreuses visites de bagages, et elle se remit. Cette cure me valut une table que M. Borkeloh me fabriqua avec des planches tirées d'un grenier. Je pus dès lors écrire… et jouer de

l'orgue. Déjà à bord du bateau, j'avais commencé à me servir d'une table comme de clavier et du sol comme de pédales, afin de travailler l'orgue, comme je faisais jadis, dans mon enfance.

Quelques jours plus tard, le plus âgé des musiciens tziganes qui étaient prisonniers comme nous, me demanda si j'étais « l'Albert Schweitzer dont parlait Romain Rolland dans son livre *Musiciens d'aujourd'hui* ? » Sur ma réponse affirmative, il me déclara que lui et les siens me considéraient dès lors comme un des leurs. Ce qui signifiait que je pourrais assister à leurs séances de musique dans le grenier, et que ma femme et moi aurions droit à une aubade le jour de notre fête. Effectivement, ma femme s'éveilla, le matin de son anniversaire, aux sons de la valse des *Contes d'Hoffmann*, enlevée avec brio et prestance. Ces musiciens tziganes, qui jouaient dans les plus célèbres cafés de Paris, avaient obtenu, lors de leur arrestation, d'emporter leurs instruments à titre d'outils, et avaient l'autorisation de s'exercer dans le camp.

Peu après notre arrivée furent amenés les prisonniers d'un petit camp qu'on avait décidé de fermer. Ils ne tardèrent pas à se plaindre de la nourriture qu'ils trouvaient mal préparée, et à reprocher aux co-détenus remplissant les fonctions fort enviées de cuisiniers, de ne pas savoir s'y prendre. Là-dessus grande indignation de ces derniers, qui avaient été cuisiniers de profession dans les meilleurs hôtels et restaurants de Paris avant de prendre le chemin de Garaison.

L'affaire alla jusqu'au Directeur. Lorsqu'il demanda aux rebelles qui d'entre eux était cuisinier, on découvrit que pas un seul n'exerçait cette profession. Le meneur était cordonnier, un autre tailleur, d'autres encore chapelier, vannier, brossier. Mais ils s'étaient chargés de la cuisine dans le camp précédent et prétendaient connaître l'art de préparer pour une grande collectivité des plats aussi savoureux que pour un petit nombre de clients. Le Directeur, avec une sagesse digne de Salomon, décida que pendant une quinzaine, ils feraient la cuisine à l'essai. S'ils s'en tiraient mieux que les autres, ils continueraient. Dans le cas contraire, ils seraient aux arrêts pour indiscipline.

Dès le premier jour, ils prouvèrent, en accommodant des pommes de terre et des choux, qu'ils n'avaient point exagéré. Les jours suivants, nouveau triomphe. Ce furent donc les amateurs qui devinrent cuisiniers, et les cuisiniers de profession qui furent renvoyés aux corvées ordinaires. Comme je demandais au cordonnier en quoi consistait son secret, il me répondit : « Il faut savoir toutes sortes de choses, mais la plus importante c'est de cuisiner avec amour. » Depuis, quand j'entends dire qu'un tel vient d'être nommé ministre de quelque chose à quoi il ne connaît rien, je ne m'inquiète plus autant qu'autrefois. Je cherche au contraire à me bercer de l'espoir qu'il en est

peut-être aussi capable que le cordonnier de Garaison d'être cuisinier.

Chose curieuse : j'étais le seul médecin parmi les internés. Au début, le directeur m'avait sévèrement défendu de m'occuper des malades, car c'était l'affaire du médecin officiellement désigné pour exercer au camp, un vieux médecin de campagne de la région. Mais plus tard, le Directeur trouva juste que je fisse bénéficier le camp de ma profession, au même titre que les dentistes, – dont on comptait plusieurs parmi nous – le faisaient de la leur. Il mit même une pièce à ma disposition à cet usage. Comme mes bagages consistaient principalement en médicaments et instruments et que le sergent me les avait laissés lors de l'inspection, je disposais de presque tout ce dont j'avais besoin pour soigner les malades. En particulier, je pus rendre service à ceux qui avaient été renvoyés des colonies et aux nombreux marins atteints de maladies coloniales.

J'étais donc redevenu médecin. Je consacrais ce qui me restait de temps libre à la philosophie de la civilisation et aux études d'orgue sur la table et le plancher.

Mes fonctions de médecin me donnèrent bientôt un aperçu des multiples misères qui sévissaient dans le camp. Les plus malheureux étaient ceux qui souffraient mentalement de la captivité. Dès l'instant où nous avions l'autorisation de descendre dans la cour, jusqu'au coup de clairon qui nous en chassait à la tombée de la nuit, ils tournaient en rond, regardant au-dessus du mur la chaîne scintillante des Pyrénées. Ils n'avaient plus le courage de s'occuper. Lorsqu'il pleuvait, ils erraient hébétés dans les couloirs. La plupart du temps, ils étaient en état de dénutrition parce que peu à peu, ils avaient pris en dégoût l'ordinaire monotone, bien qu'en soi acceptable pour un camp de prisonniers. Beaucoup d'entre eux souffraient du froid, car la plupart des pièces ne pouvaient être chauffées. Chez ces détenus affaiblis physiquement et moralement, la moindre indisposition devenait une maladie qu'on n'arrivait pas à traiter efficacement. Chez beaucoup d'entre eux, la dépression était entretenue par le regret d'avoir perdu une situation péniblement obtenue à l'étranger. Ils ne savaient ni où ils iraient ni ce qu'ils feraient quand s'ouvriraient les portes de Garaison. Certains avaient épousé des femmes françaises et leurs enfants ne parlaient que le français. Allaient-ils s'installer avec eux dans leur ancienne patrie ? Eux-mêmes seraient-ils jamais tolérés dans la nouvelle ?

Les enfants du camp, pâles et transis, qui la plupart ne parlaient que le français, se battaient continuellement dans la cour et les couloirs. Les uns étaient pour l'Entente, les autres pour les puissances centrales.

Pour un observateur demeuré sain de corps, le camp de prisonniers présentait des intérêts divers et nombreux, du fait qu'il réunissait des

gens de toutes sortes de nationalités et de professions très variées. Il abritait des savants et des artistes, des peintres surtout, que la guerre avait surpris à Paris ; des cordonniers et des tailleurs pour dames autrichiens et allemands, qui travaillaient pour les grandes firmes parisiennes ; des directeurs de banques ou d'hôtels, des serveurs, des ingénieurs, architectes, ouvriers et commerçants, résidant en France ou aux colonies ; des missionnaires catholiques ou des religieux du Sahara, qui portaient avec le froc blanc un fez rouge ; des négociants du Libéria et de l'Afrique Occidentale ; des commerçants et des voyageurs d'Amérique du Nord et du Sud, de Chine et d'Inde qui avaient été arrêtés en mer, des équipages allemands et autrichiens de navires marchands qui avaient eu le même sort ; des Turcs, des Arabes, des Grecs et des sujets balkaniques, qui pour une raison quelconque avaient été déportés en Orient au cours de la guerre et parmi eux des femmes turques voilées. Quel pittoresque spectacle offrait la cour pendant l'appel, deux fois par jour !

Pour s'instruire au camp, il n'était pas besoin de consulter des ouvrages. Pour tout ce que l'on désirait apprendre, il se trouvait quelque spécialiste. J'ai largement profité de cette occasion unique. Sur les questions de finances, d'architecture, de construction et de fonctionnement des moulins, sur la culture des céréales, la fabrication des poêles, tant d'autres choses encore, j'ai recueilli des informations dont je n'eusse probablement jamais disposé ailleurs.

Ceux qui souffraient peut-être le plus étaient les travailleurs manuels condamnés à l'inaction. Lorsque ma femme se fut procuré du tissu pour une robe d'hiver, nombre de tailleurs lui proposèrent de la lui faire gratuitement, rien que pour sentir l'étoffe sous leur main, du fil et une aiguille entre leurs doigts. Non seulement certains demandaient l'autorisation d'aider les paysans des environs à travailler aux champs parce qu'ils s'y entendaient, mais d'autres aussi qui n'étaient pas du tout habitués à ces travaux. Ceux qui témoignaient le moins d'un désir d'activité, c'étaient les nombreux marins. Ils avaient appris à bord à se distraire avec les plus simples passe-temps.

Au début de 1918, on nous avisa que, parmi les notables du camp, un certain nombre classés d'après les lettres de l'alphabet seraient envoyés dans un camp de représailles – en Afrique du Nord, je crois – si avant un certain délai les mesures prises par les Allemands contre la population civile en Belgique n'étaient pas suspendues. Nous étions invités à en informer nos familles, afin qu'elles fissent le nécessaire pour nous éviter ce destin.

Pour les représailles on avait choisi des notables, directeurs de banques ou d'hôtels, grands négociants, savants, artistes et autres personnalités, parce qu'on pensait que le sort qui leur était réservé

éveillerait plus d'attention dans leur patrie que s'il s'agissait de l'obscure multitude. Cet avertissement révéla que parmi nos notables il y en avait aussi qui ne l'étaient pas effectivement. Des maîtres d'hôtels, qui à leur arrivée s'étaient fait passer pour des directeurs afin de se donner de l'importance dans le camp, des employés de commerce qui s'étaient qualifiés de grands négociants, se lamentaient maintenant à tout venant du danger où ils se trouvaient à cause de ces grandeurs fictives.

Mais tout se passa bien. Les mesures prises par les Allemands contre les civils belges furent rapportées et les notables authentiques et inauthentiques de Garaison n'eurent plus, jusqu'à nouvel ordre, à craindre le camp de représailles.

Lorsque, après un long et dur hiver, le printemps parut enfin, arriva l'ordre de transfert pour ma femme et moi au camp de Saint-Rémy de Provence, exclusivement réservé aux Alsaciens. En vain le Directeur, désireux de conserver son médecin, et nous-mêmes qui nous étions habitués au camp, avions-nous demandé que le changement fût annulé.

Fin mars, nous arrivâmes à Saint-Rémy. Ce nouveau camp était moins cosmopolite que celui de Garaison. Il hébergeait surtout des instituteurs, des forestiers, des employés de chemin de fer. J'y rencontrai maintes figures de connaissance, notamment le jeune instituteur de Gunsbach, Jean Iltis, et un jeune pasteur nommé Liebrich qui avait été mon élève. Le pasteur Liebrich avait l'autorisation d'officier le dimanche. J'eus ainsi l'occasion, en qualité d'auxiliaire, de prêcher plusieurs fois.

Le Directeur, un Commissaire de police retraité de Marseille, nommé Bagnaud, avait institué un règlement assez bénin. La réponse suivante est un exemple typique de sa bonhomie. Comme on lui demandait si telle ou telle chose était permise, « Rien n'est permis ! disait-il, mais il y a des choses qui sont tolérées, si vous vous montrez raisonnables ». Comme il n'arrivait pas à prononcer mon nom, il m'appelait Monsieur Albert.

Lorsque j'entrai pour la première fois dans la vaste pièce du rez-de-chaussée où nous avions la permission de nous tenir pendant la journée, sa laideur et ses murs vides me semblèrent familiers. Où donc avais-je vu ce poêle de fonte et ce long tuyau qui traversait toute la pièce ? Je découvris que c'était dans un dessin de Van Gogh. L'ancien couvent où nous étions logés, avait abrité, jusqu'à une date encore récente, des malades atteints de troubles nerveux et mentaux. Parmi eux s'était trouvé en son temps Van Gogh, qui avait, de son crayon, immortalisé la pièce nue où nous venions nous asseoir à notre tour. Comme nous, il avait eu froid sur ce carrelage de pierre, quand soufflait le mistral. Comme nous, il avait tourné en rond derrière ces

hautes murailles !

L’un des internés étant médecin, je n’eus d’abord aucun contact avec les malades, et je pus me consacrer toute la journée aux ébauches sur la philosophie de la civilisation.

Lorsque, un peu plus tard, mon collègue bénéficia d’un échange et put rentrer chez lui, je devins médecin du camp. Mais il y avait bien moins de travail qu’à Garaison.

Ma femme, qui s’était assez bien reposée dans le climat d’altitude de Garaison, supportait mal la bise âpre de Provence. Elle ne pouvait pas non plus s’habituer au carrelage de pierre. Moi-même, je ne me portais pas bien. Depuis ma dysenterie à Bordeaux, je me sentais envahi d’une lassitude que j’essayais vainement de dominer. Je me fatiguais vite, et pas plus que ma femme, je n’étais en état de prendre part aux sorties que les internés faisaient à jours fixes, escortés de soldats. Ces promenades étaient menées à vive allure, parce que les internés voulaient se donner le maximum de mouvement et aller le plus loin possible dans le temps donné.

Nous fûmes reconnaissants au Directeur de se promener lui-même ces jours-là avec nous et quelques autres prisonniers affaiblis.

CHAPITRE QUINZIÈME

De retour en Alsace

Je fus satisfait, pour ma femme surtout, qui souffrait de la captivité et du mal du pays, lorsqu'on nous annonça vers la mi-juillet que tous ou presque tous, nous allions bénéficier très prochainement d'un échange et pourrions rentrer chez nous par la Suisse. Ma femme ignora, heureusement, que mon nom ne figurait pas sur la liste des libérables parvenue chez le Directeur. Le 12 juillet, au milieu de la nuit, on nous réveilla. L'ordre avait été télégraphié de nous préparer immédiatement au départ. Cette fois, tous les noms se trouvaient sur la liste. Au lever du soleil, nous traînâmes nos valises dans la cour pour la visite. J'eus la permission d'emporter les chapitres sur la philosophie de la civilisation écrits à Garaison et que j'avais déjà présentés au censeur du camp afin qu'il marquât d'un cachet un certain nombre de pages. Tandis que la file des libérés se dirigeait vers le portail, je courus prendre congé du Directeur et le trouvai assis, tout attristé, dans son bureau. Le départ des prisonniers l'affligeait. Nous nous écrivons aujourd'hui encore. Il m'appelle dans ses lettres « Mon cher pensionnaire ».

À la gare de Tarascon nous dûmes nous rendre dans un hangar assez éloigné jusqu'à l'arrivée de notre train.

Lourdement chargés de bagages, nous n'avancions qu'avec peine, ma femme et moi, sur le ballast. Alors, un pauvre estropié que j'avais soigné au camp, s'offrit à nous aider à porter nos valises. Lui-même n'avait pas de bagages, car il ne possédait rien. Tout ému, j'acceptai son offre. Tandis que nous marchions, côte à côte, sous l'ardent soleil, je me promis en souvenir de cet homme, de guetter, chaque fois que je me trouverais dans une gare, les gens chargés afin de leur prêter secours. Promesse que j'ai tenue, non sans éveiller une fois le soupçon d'être un voleur de colis.

Entre Tarascon et Lyon, nous fûmes aimablement accueillis à l'une des stations par un comité de dames et de messieurs, et conduits à des tables largement servies. Tandis que nous nous régalions, nos hôtes se montrèrent soudain curieusement embarrassés, et se retirèrent après un court colloque entre eux. Ils s'étaient aperçus que nous n'étions nullement les invités auxquels ils réservaient l'accueil et le repas. Ils attendaient des réfugiés des régions occupées dans le Nord de la France

renvoyés par les Allemands après internement, via la Suisse, et qui devaient désormais être hébergés dans le Midi.

Lorsque, à la gare, on avait annoncé l'arrivée d'un train d'internés, le Comité qui s'était chargé de nourrir les réfugiés à leur passage, ne s'aperçut de sa méprise que lorsque les convives installés, au lieu de parler français, s'exprimèrent en patois alsacien. La situation était si comique que le Comité finit par en rire. Mais le plus beau de l'histoire fut que la plupart d'entre nous, occupés à se nourrir en toute hâte, ne s'aperçurent de rien et repartirent persuadés d'avoir bien fait honneur au bon repas préparé à leur intention.

Au cours du voyage, notre train s'allongea ; à diverses stations on accrocha d'autres voitures en provenance d'autres camps. Deux de ces wagons étaient remplis de vanniers, de rétameurs, de repasseurs de couteaux, de nomades et de bohémiens.

À la frontière suisse, notre train s'arrêta en attendant l'annonce télégraphique que le train de prisonniers venus d'Allemagne, avait, lui aussi, atteint la frontière.

Au matin du 15 juillet, nous arrivâmes à Zurich. Je découvris avec surprise que j'étais attendu. Le professeur de théologie Arnold Meyer, le chanteur Robert Kaufmann et d'autres de mes amis s'étaient groupés pour venir me saluer. Ils savaient depuis des semaines que j'allais revenir !

Pendant le trajet jusqu'à Constance, nous nous tînmes debout à la fenêtre. Nous ne nous lassions pas de regarder les champs bien cultivés et les maisons suisses si coquettes. Il nous semblait presque inconcevable de nous trouver dans un pays qui ne connaissait pas la guerre.

L'impression en revanche fut cruelle lorsque nous arrivâmes à Constance. Nous avions sous les yeux le spectacle de la famine dont les journaux nous avaient parlé. Tous ces gens blêmes et hâves dans les rues ! Qu'ils avaient l'air las ! C'est à peine s'ils pouvaient se tenir debout.

Ma femme fut autorisée à se rendre aussitôt à Strasbourg avec ses parents, venus à sa rencontre. Quant à moi, je dus rester un jour de plus à Constance avec les autres internés, pour attendre que toutes les formalités fussent accomplies.

J'arrivai à Strasbourg à la nuit. Pas de lumières dans les rues ! Nulles clartés aux fenêtres des maisons. La ville était plongée dans l'obscurité, de peur des attaques aériennes. Je ne pus gagner le faubourg éloigné où demeuraient les parents de ma femme, et n'atteignis qu'à grand-peine la maison de madame Fischer, près de Saint-Thomas.

Comme Gunsbach se trouvait dans la zone d'opérations militaires, il me fallut de multiples démarches pour obtenir l'autorisation de me rendre chez mon père. Le train n'allait que jusqu'à Colmar. Il fallait faire à pied les quinze kilomètres qui menaient vers les Vosges.

Voilà donc ce qu'était devenue la paisible vallée que j'avais quittée le Vendredi Saint de 1913 ! Les coups de canon grondaient sourdement dans les montagnes. Sur les routes on avançait entre de hauts barbelés couverts de paille comme entre les murs d'un tunnel. Ce bizarre camouflage servait à cacher la circulation dans la vallée aux batteries françaises établies sur la crête des Vosges.

Partout des plates-formes de béton pour mitrailleuses, des maisons démolies. Çà et là restaient quelques troncs d'arbres que les grenades avaient laissés debout. Dans les villages était affiché l'ordre pour chaque civil de transporter avec soi son masque à gaz.

Gunsbach, le dernier village habité avant les tranchées devait aux montagnes qui le cachaient de n'avoir pas été anéanti depuis longtemps par le tir des batteries postées sur les Vosges. Parmi les maisons démolies et environnées de soldats, les habitants vaquaient à leurs besognes, comme si de rien n'était. Il leur semblait naturel de rentrer le regain des prairies la nuit plutôt que le jour, de descendre à la cave en cas d'alerte, ou de recevoir l'ordre d'évacuer le village immédiatement en abandonnant leurs biens.

Mon père était devenu si indifférent à tous les dangers, que pendant les bombardements, au lieu de descendre avec les autres à la cave, il restait dans son cabinet de travail. Il ne pouvait plus se représenter le temps où le presbytère n'était pas occupé par les militaires. Par contre, les mêmes gens insensibles aux périls de la guerre se faisaient beaucoup de souci pour la récolte. Une sécheresse terrible régnait. Le blé se desséchait. Pas de pommes de terre. Dans nombre de prés l'herbe était si pauvre qu'il ne valait pas la peine de la faucher. Des étables, on entendait les bêtes beugler de faim. Si un orage se levait à l'horizon, il n'y avait pas de pluie, rien que du vent aspirant le peu d'humidité qui restait sur la terre, et des nuages de poussière précédant le spectre de la faim.

Entre temps, ma femme avait également obtenu l'autorisation de venir à Gunsbach. J'avais vainement espéré que les monts du pays natal me guériraient de la fatigue et de la fièvre fréquente dont je souffrais les derniers temps à Saint-Rémy. De jour en jour je me sentais plus mal. Vers la fin d'août, un fort accès de fièvre, suivi de violentes douleurs, me fit penser qu'il s'agissait d'une séquelle de la dysenterie contractée à Bordeaux. Une rapide intervention chirurgicale me parut s'imposer. Je me traînai pendant six kilomètres, accompagné de ma femme, sur la route de Colmar, jusqu'à ce que nous eussions trouvé un

moyen de transport. Le 1[er] septembre, je fus opéré à Strasbourg, par le professeur Stoltz.

Lorsque je fus de nouveau suffisamment rétabli pour travailler, le bourgmestre de Strasbourg, M. Schwander, me proposa un poste de médecin à l'hôpital civil. Je l'acceptai avec joie, car je ne savais de quoi nous allions vivre. On me confia deux salles de femmes dans le service de dermatologie.

Je redevins en même temps vicaire de Saint-Nicolas. Je dois une grande reconnaissance au Chapitre de Saint-Thomas qui mit à ma disposition le presbytère vacant, au quai Saint-Nicolas, bien qu'en ma qualité de vicaire je n'y eusse pas droit.

Après l'armistice, lorsque l'Alsace retourna sous l'administration française, je dus pendant quelque temps assumer seul le service à Saint-Nicolas. Le pasteur Gérold, qui avait été destitué de ses fonctions par le gouvernement impérial pour ses opinions anti-allemandes, ne fut pas rétabli par le gouvernement français ; et le pasteur Ernst, successeur du pasteur Knittel, dut quitter son ministère en raison de ses tendances trop peu françaises.

À l'époque de l'armistice et pendant les deux années qui suivirent, je devins une des figures familières aux douaniers du pont du Rhin, parce que je me rendis bien souvent avec mon havresac plein de vivres jusqu'à Kehl, pour expédier des colis à des amis affamés en Allemagne. Je fus heureux, en particulier, de pouvoir ravitailler madame Cosima Wagner et le peintre Hans Thoma, alors fort âgé, ainsi que sa sœur Agathe. J'avais fait la connaissance de Hans Thoma bien des années auparavant, par l'intermédiaire de Charlotte Schumm, la veuve de son ami d'enfance.

CHAPITRE SEIZIÈME

Assistant des hôpitaux à Strasbourg et prédicateur à Saint-Nicolas

Je consacrai d'abord le peu de temps que me laissaient mes doubles fonctions à l'interprétation des chorals de Bach, afin de pouvoir envoyer aussitôt à l'impression, dès que je le recevrais, le manuscrit préparé à Lambaréné pour les derniers volumes de l'édition américaine des œuvres du Cantor.

Mais comme ce manuscrit tardait à me parvenir, et que l'éditeur américain ne manifestait pas le désir de commencer immédiatement la publication, je laissai ce travail dans le tiroir et retournai à la philosophie de la civilisation.

En attendant le renvoi du manuscrit africain sur la philosophie de la civilisation, j'étudiai les diverses religions et la conception du monde liée à chacune d'elles.

J'avais recherché jusqu'alors dans la philosophie en quoi elle faisait de l'affirmation éthique de la vie un facteur de civilisation. Je cherchai maintenant à établir le contenu respectif du judaïsme, du christianisme, de l'islamisme, du mazdéisme, du brahmanisme, du bouddhisme, de l'hindouisme et de la religiosité chinoise, concernant l'affirmation de la vie, la négation de la vie et l'éthique.

Cette étude confirma entièrement mon idée que la civilisation repose sur l'affirmation éthique de la vie et du monde.

Les religions qui nient définitivement la vie et le monde, telles le brahmanisme et le bouddhisme, ne témoignent d'aucun intérêt pour la civilisation.

Le judaïsme de l'époque prophétique, le mazdéisme de la même période, la pensée religieuse des Chinois, par leur affirmation morale de la vie et du monde, stimulent l'effort de civilisation. Ces religions veulent améliorer la condition sociale et invitent l'homme à une action réfléchie au service de buts communs qu'il est nécessaire de mettre en pratique, alors que les religions pessimistes l'abandonnent à la contemplation de lui-même.

Les prophètes juifs Amos et Ésaïe (760-700 av. J.-C.), Zoroastre (VIIe siècle avant J.-C.) et Confucius (560-480 av. J.-C.) marquent le

grand tournant dans l'histoire de la pensée humaine. Entre le VIIIe et le VIe siècles, des penseurs appartenant à trois peuples éloignés les uns des autres et n'ayant aucune relation entre eux, arrivent tous trois à cette même constatation que l'éthique n'est pas dans la soumission aux coutumes traditionnelles, mais dans un actif dévouement de l'individu à son prochain ou dans l'amélioration des conditions sociales. C'est à partir de cette grande révolution que commence le progrès spirituel de l'homme s'humanisant et que naît la civilisation susceptible des plus hauts développements. Le christianisme et l'hindouisme n'affirment pas sans réserves, mais ils ne nient pas non plus sans réserves le monde et la vie. Les deux religions comportent la dualité de ces conceptions, l'une à côté de l'autre, et cependant opposées l'une à l'autre. On peut donc considérer que tantôt elles nient, tantôt elles affirment la civilisation.

Le christianisme prend une attitude négative à l'égard de la civilisation, parce que, né dans l'attente de la fin du monde, il ne témoigne pas d'intérêt pour l'amélioration des conditions de vie dans le monde naturel. Mais en même temps, il affirme hautement la civilisation, du fait qu'il comporte une éthique active.

Il s'est montré destructeur de la civilisation dans le monde antique. Il est en partie responsable de l'échec des tentatives du stoïcisme pour réformer le monde romain et créer une humanité morale. Les conceptions éthiques du stoïcisme de la dernière période, telles que nous les ont transmises Épictète et d'autres, sont toutes proches de celles de Jésus. Cependant le fait demeure que le christianisme était lié à une conception négative de la vie.

Mais le christianisme des temps modernes, ayant traversé la Renaissance, la Réforme et le siècle des lumières, a renoncé à l'attitude négative de la vie qui lui venait de l'attente de la fin du monde propre au christianisme primitif. Il a admis l'affirmation de la vie et s'est transformé ainsi en une religion travaillant à créer la civilisation. C'est à ce titre qu'il prit part à la grande lutte contre l'ignorance, l'absence d'idéal, la cruauté et l'injustice – luttes dont allait sortir le monde moderne sous la forme que nous lui connaissons. C'est seulement parce que les puissantes forces morales de la religion chrétienne et de la philosophie européenne se sont alliées à la volonté de progrès de l'affirmation de la vie et se sont mises au service de leur temps, que le XVIIe et le XVIIIe siècles ont pu entreprendre leur œuvre en faveur de la civilisation dont nous sommes les bénéficiaires.

> Toutefois, dans la mesure où la négation du monde et de la vie, repoussée au XVIIIe siècle, réapparaît sous l'influence de certaines tendances médiévales ou post-médiévales, le christianisme cesse d'être une force créatrice de civilisation ainsi qu'en témoigne suffisamment l'histoire de notre temps.

Dans l'hindouisme, l'affirmation de la vie n'a jamais vraiment vaincu l'attitude négative. Jamais cette religion n'a rompu avec la tradition pessimiste, comme l'ont fait de vigoureux penseurs en Europe aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. C'est pourquoi l'hindouisme, en dépit de ses aspirations morales, n'a pas été capable de fournir dans les pays d'Orient un effort de civilisation comparable à l'effort de l'Europe chrétienne à la même époque.

La religion islamique n'est une des grandes religions mondiales que par son expansion. Sur le plan spirituel, elle n'a pu atteindre à un vrai développement parce qu'elle n'apporte aucune pensée profonde sur le monde et sur l'homme. Lorsqu'une telle pensée se manifestait, elle était aussitôt étouffée au nom de l'autorité de la tradition. Toutefois, en dépit des apparences, l'islamisme d'aujourd'hui porte en soi des tendances au mysticisme et à une morale plus profonde.

Au milieu de ces travaux, je reçus un peu avant la Noël de 1919 une invitation de l'archevêque Nathan Söderblom à venir faire des conférences pour la Fondation Olaus Pétri à l'Université d'Upsal. Cette convocation me surprit. Durant toute la période d'après-guerre, j'avais eu le sentiment, dans mon isolement à Strasbourg, d'être semblable à un vieux sou qui a roulé sous une commode où il reste oublié. Je n'avais eu de contact avec le monde extérieur qu'une seule fois, lorsque, en octobre 1919, ayant obtenu à grand-peine un passeport et un visa, j'avais réuni toutes mes ressources et m'étais rendu à Barcelone pour me faire entendre à l'orgue à mes amis de l'Orféo Català. Lors de cette première réunion à l'étranger, je m'étais aperçu qu'en ma qualité d'artiste, j'étais encore apprécié.

Au retour, j'eus pour compagnons de voyage, entre Tarascon et Lyon, des marins du croiseur *Ernest-Renan*. Comme je leur demandais quel était l'homme dont ils portaient le nom sur leur béret, ils me répondirent : « On ne nous l'a pas dit, c'est sans doute un général mort. »

Dans les milieux universitaires, j'aurais pu me croire complètement oublié, n'eussent été l'amitié et la bonté que me témoignèrent les professeurs de théologie de Zurich et de Berne. Je choisis pour thème de mes conférences à Upsal le problème de l'affirmation du monde et de l'éthique en le traitant à la fois en philosophe et en historien des religions.

Lorsque je commençai à rédiger mes conférences, je n'étais toujours pas rentré en possession des chapitres sur la philosophie de la civilisation, restés en Afrique. J'en fus d'abord très ennuyé. Mais je me rendis bientôt compte que cette rédaction renouvelée s'avérait utile, et je me réconciliai avec mon sort. Ce ne fut qu'à l'été de 1920, après mon retour d'Upsal, que le manuscrit rédigé en Afrique me parvint

enfin.

À Upsal, je rencontrai pour la première fois l'écho des pensées que je portais en moi depuis cinq ans. À la dernière conférence où je développai le principe du respect de la vie, je me sentais si ému que je trouvais à peine mes paroles.

À mon arrivée en Suède j'étais fatigué, déprimé, encore souffrant, car j'avais dû subir une deuxième opération pendant l'été de 1919. Mais dans l'air merveilleux d'Upsal et la bonne ambiance de l'archevêché où nous étions reçus, ma femme et moi, je me remis et redevins un homme heureux de travailler.

Cependant j'étais encore grevé des dettes que j'avais dû contracter pendant la guerre auprès de la Société des Missions et de mes amis de Paris pour continuer à entretenir l'hôpital. Lorsque l'archevêque, au cours d'une promenade, apprit mon souci, il me conseilla de donner des concerts d'orgue et de faire des conférences en Suède, où, par suite de la guerre, beaucoup d'argent s'était accumulé, et il me munit de recommandations pour différentes villes.

Un étudiant en théologie, Elias Söderstrom (qui mourut missionnaire, quelques années plus tard), s'offrit à m'accompagner dans mes tournées. Debout à côté de moi, sur l'estrade ou dans la chaire, il traduisait mes conférences sur l'hôpital de la forêt vierge, phrase par phrase, d'une manière si vivante que les auditeurs oublièrent au bout de quelques instants que la conférence leur était traduite. Combien je me félicite aujourd'hui d'avoir acquis, à Lambaréné, la technique du texte rendu par l'interprète !

L'essentiel de cette technique consiste à parler en phrases courtes, simples et clairement construites, à préparer soigneusement la conférence avec le traducteur, et à la prononcer ensuite exactement sous la forme qu'il connaît. De cette manière, l'interprète n'a aucun effort à fournir pour comprendre le sens des phrases à traduire, il les saisit au contraire comme il ferait d'une balle qu'il relance aussitôt aux auditeurs. En procédant de la sorte, on peut même faire des conférences scientifiques avec un interprète, ce qui vaut infiniment mieux pour l'orateur que de s'infliger à soi-même et d'infliger à ses auditeurs le supplice d'une langue imparfaitement maîtrisée.

Les anciennes orgues suédoises, qui ne sont pas grandes, mais ont une sonorité merveilleuse, me remplirent de joie. Elles répondaient admirablement à ma façon d'interpréter Bach.

En quelques semaines, mes récitals et mes conférences me rapportèrent de quoi acquitter aussitôt mes dettes les plus pressantes. Lorsque, à la mi-juillet, je quittai la Suède après un séjour qui m'avait fait tant de bien, j'avais la ferme résolution de reprendre mon œuvre à

Lambaréné.

Jusque-là, je n’avais même pas osé y penser, j’avais essayé au contraire de m’accoutumer à l’idée de reprendre ma carrière universitaire ; d’après certaines offres qui m’avaient été faites, avant mon départ pour la Suède, j’avais bon espoir d’enseigner en Suisse. En 1920, je fus nommé docteur honoris causa de la Faculté de théologie de Zurich.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

Le livre des souvenirs d'Afrique

Rentré chez moi, je me mis aussitôt à écrire un livre intitulé : *À l'orée de la forêt vierge*, que m'avait demandé l'éditeur Lindblad à Upsal.

La tâche n'était pas aisée, l'éditeur m'ayant fixé un certain nombre de mots. Lorsque j'eus achevé, je dus en supprimer quelques milliers, ce qui me donna plus de mal que la composition du texte tout entier. Finalement tout le chapitre relatif aux bûcherons et flotteurs de bois de la forêt vierge aurait dû sauter. À ma demande, l'éditeur accepta de garder ce chapitre supplémentaire.

Toutefois, le fait d'être contraint de compter les mots d'un livre m'est apparu comme un avantage. Depuis, je me suis appliqué – notamment dans la *Philosophie de la civilisation* – à la plus stricte économie d'expression.

À l'orée de la forêt vierge dans la traduction suédoise de la baronne Greta Lagerfelt, parut en 1921. La même année, le livre fut publié en allemand chez un éditeur suisse, puis en anglais, sous le titre *On the edge of the primeval forest*, dans la traduction de mon ami C. T. Campion. Plus tard, l'ouvrage parut en hollandais, en français, en danois, en finnois et en japonais.

Tout en décrivant mon activité dans la forêt vierge d'Afrique équatoriale, j'eus l'occasion d'exprimer ma pensée sur les problèmes difficiles de la colonisation parmi les peuplades primitives.

> Avons-nous le droit, nous autres blancs, d'imposer notre domination aux peuples primitifs ou semi-primitifs ? Voici ce que je réponds à leur sujet – et à leur sujet seulement – en me fondant sur mon expérience d'avant et d'après la première guerre mondiale.
>
> Non, nous n'avons pas ce droit, si nous ne voulons que les dominer et retirer des avantages matériels de leur pays. Oui, si nous désirons vraiment les éduquer et les amener au bien-être. S'il existait une possibilité quelconque pour ces peuples de subsister par leurs propres forces, on pourrait les laisser à eux-mêmes. Mais c'est un fait que le commerce mondial a pénétré jusqu'à eux, et personne ne peut plus revenir en arrière. Le commerce mondial a causé la perte de leur liberté. Les conditions économiques et sociales de leur existence ont été ébranlées. Selon un développement inéluctable, les chefs des tribus, grâce aux armes et à l'argent que leur procure le commerce mondial, ont asservi

complètement les indigènes, devenus des esclaves qui travaillent à l'enrichissement d'une petite minorité contrôlant les exportations.

Il est même arrivé que les indigènes deviennent eux-mêmes, comme au temps de la traite des esclaves, des marchandises échangées contre de l'argent, du plomb, de la poudre, du tabac et de l'alcool.

Que, parmi ceux qui ont pris possession des territoires coloniaux, certains aient commis des injustices, des violences, des cruautés faisant peser sur nous une lourde responsabilité, cela n'est que trop vrai. Encore aujourd'hui, les torts que nous portons aux indigènes ne doivent être ni passés sous silence, ni déguisés.

La seule voie à suivre, c'est d'exercer la puissance que nous possédons en fait pour le bien des indigènes et de la justifier ainsi moralement. La colonisation peut alléguer des actes ayant une telle valeur morale. Elle a mis fin au trafic des esclaves, elle a fait cesser les guerres qu'auparavant se livraient entre eux les peuples primitifs, et a ainsi assuré une paix durable à de vastes parties du monde.

Le tragique, c'est que les intérêts de la colonisation et ceux de la civilisation ne vont pas toujours de pair. Ils sont, au contraire, bien souvent en opposition. Le mieux serait que les peuples primitifs vivent autant que possible à l'écart du commerce mondial et, sous une administration judicieuse, passent lentement de l'état de nomades ou de semi-nomades à celui de cultivateurs et artisans sédentaires.

Mais la transformation est impossible du fait que ces peuples eux-mêmes veulent gagner de l'argent en échange de leurs livraisons au commerce mondial, tandis que celui-ci ne veut pas renoncer à obtenir d'eux des produits naturels en échange de marchandises fabriquées. D'où la difficulté de poursuivre une colonisation qui soit en même temps une réelle civilisation.

La richesse pour ces peuples consisterait à pouvoir produire eux-mêmes par leurs cultures et leurs métiers l'essentiel de ce qui est nécessaire à leur existence. Ils ne pensent, au contraire, qu'à livrer ce dont le commerce mondial a besoin et dont ils obtiennent un bon prix. Avec l'argent gagné, ils acquièrent des produits manufacturés et des vivres, compromettant ainsi l'essor de leur agriculture. Telle est la situation des peuples qui peuvent offrir au commerce mondial du riz, du coton, du café, du cacao, des minerais, des bois.

Pendant les périodes où le commerce du bois est prospère, la famine sévit dans le bassin de l'Ogooué parce que les indigènes abandonnent les plantations pour abattre le plus d'arbres possible. Dans les marais et les forêts où ils se livrent à ce travail, ils vivent de riz et de conserves importés, qu'ils achètent avec leur salaire.

Coloniser dans le sens de la civilisation serait donc s'efforcer d'obtenir que, parmi les populations primitives et semi-primitives ainsi menacées, on n'emploie de main-d'œuvre au service de l'exploitation que dans la mesure où les métiers indigènes et l'agriculture, chargée de fournir les vivres nécessaires, peuvent s'en passer. Moins la colonie est peuplée, plus il est difficile de faire concorder les intérêts du développement prospère du pays et ceux du commerce mondial. L'accroissement de l'exportation ne prouve pas toujours que la colonie soit en progrès, mais peut vouloir dire, au contraire, qu'elle va vers sa ruine.

La construction des routes et des voies ferrées dans les colonies dont la population est primitive représente elle aussi un problème difficile. Les voies de communication sont nécessaires, afin que l'horreur du portage prenne fin, qu'aux époques de famine on puisse dépêcher des vivres dans les régions atteintes, et que le commerce se développe. Mais en même temps, elles sont un danger qui menace la prospérité du pays. Il en est ainsi lorsque ces grands travaux absorbent plus de main-d'œuvre que le pays ne peut normalement en fournir. Il faut prendre en considération aussi que la construction des routes et des voies ferrées coloniales entraîne de grandes pertes en vies humaines, alors même qu'on a veillé autant que possible à l'hébergement et au ravitaillement des ouvriers. Il peut arriver que la région à desservir par la route ou la voie ferrée soit ruinée par elle. On doit donc ouvrir les voies avec prudence, poursuivre sans hâte les travaux jugés nécessaires et possibles, les interrompre même parfois ; l'expérience prouve qu'on épargne ainsi beaucoup de vies humaines.

Dans l'intérêt du développement du pays, il peut être nécessaire de transférer des villages reculés pour les établir au bord de la route ou de la voie de chemin de fer. Mais ce n'est que lorsque tout autre moyen aura échoué que l'on empiétera ainsi sur les droits des indigènes.

Que de mécontentement l'on suscite aux colonies en appliquant des mesures coercitives, nées dans le cerveau d'un fonctionnaire qui veut se faire remarquer ! Quant à la question, si souvent discutée aujourd'hui, de savoir si le travail obligatoire est justifiable ou non, je suis d'avis que l'indigène ne doit en aucune circonstance être contraint par les autorités à travailler pendant un temps plus ou moins long au bénéfice d'une entreprise privée, alors même que sa tâche lui serait comptée comme l'acquittement d'un impôt ou d'une corvée. Seuls les travaux d'intérêt public sous garantie et contrôle officiels peuvent être demandés aux indigènes.

Qu'on ne croie pas non plus accoutumer l'indigène au travail en exigeant des impôts de plus en plus élevés. Sans doute, il est forcé de travailler pour pouvoir payer les sommes exigées, mais on ne réussit

pas mieux par cette contrainte camouflée que par le travail obligatoire ouvertement déclaré, à faire d'un homme oisif un travailleur. L'injustice ne peut produire aucun résultat moral.

Dans toutes les colonies du monde aujourd'hui, les impôts sont déjà si élevés qu'ils ne peuvent être payés qu'avec peine par la population. On a, sans réfléchir, grevé les colonies d'emprunts dont les intérêts ne peuvent presque pas être couverts.

Les questions concernant l'éducation des indigènes sont étroitement liées aux problèmes économiques et sociaux, et non moins compliquées. L'agriculture et le travail manuel étant la base de la civilisation, c'est seulement lorsque cette base existe que sont réunies les conditions permettant l'emploi d'une partie de la population dans des professions commerciales et intellectuelles.

Le malheur de toutes les colonies, c'est que les indigènes qui fréquentent l'école sont la plupart du temps perdus pour l'agriculture et le travail manuel. Au lieu d'aider au développement de l'une et de l'autre, le déclassement crée des conditions économiques et sociales tout à fait défectueuses. Coloniser véritablement signifierait éduquer les indigènes de telle manière qu'ils ne soient pas éloignés de l'agriculture ni du travail manuel, mais, au contraire, qu'ils y soient conduits. En même temps que l'instruction générale, il faudrait, à l'école coloniale, donner des enseignements techniques de toutes sortes. Il importe pour leur civilisation que les indigènes apprennent à fabriquer des briques, à maçonner, à débiter des troncs d'arbres en planches, à se servir de marteaux, de rabots, de ciseaux.

Il s'agit avant tout d'empêcher l'extinction des populations primitives et semi-primitives. Leur existence est menacée par l'alcool que le commerce leur procure, par les maladies que nous leur avons apportées, par d'autres maux qui sévissaient déjà parmi eux, mais qui se sont propagés du fait de la circulation qu'entraîne la colonisation, la maladie du sommeil, par exemple.

Le mal causé à ces populations par l'introduction de l'alcool ne peut être enrayé par la prohibition du rhum et de l'eau-de-vie, si on laisse vendre du vin et de la bière. Aux colonies, le vin et la bière sont des boissons beaucoup plus dangereuses qu'en Europe, parce qu'afin de pouvoir les conserver sous un climat tropical ou sub-tropical, on y ajoute de l'alcool pur. La suppression d'eau-de-vie et de rhum est largement compensée par une consommation abusive de ce vin et de cette bière. On ne pourra empêcher que l'alcool contribue à la ruine des populations primitives et semi-primitives qu'en interdisant l'importation de toute boisson à base d'alcool.

Dans presque toutes les colonies, on a entrepris la lutte contre les

maladies trop tard et avec trop peu d'énergie. On insiste souvent sur la nécessité de fournir l'assistance médicale aux indigènes parce qu'il importe de sauver le « matériel humain » sans lequel les colonies seraient sans valeur. Il s'agit, en réalité, de bien autre chose. Il est inconcevable que nous autres, peuples civilisés, gardions pour nous seuls le trésor des remèdes contre la maladie, la douleur et la mort que nous a donnés la science. Le moindre sens moral nous oblige à rendre service à ceux qui, au loin, sont victimes d'une misère physique plus grande que la nôtre. Outre les médecins envoyés par les gouvernements qui ne pourront jamais venir à bout que d'une partie de la tâche, il faut que d'autres médecins se rendent aux colonies, mandatés par la société consciente de ses devoirs humanitaires.

Quiconque d'entre nous a éprouvé la douleur et l'angoisse, doit aider à apporter à ceux de là-bas le secours physique qu'il a lui-même reçu. Il ne s'appartient plus entièrement à lui-même. Il est devenu le frère de tous ceux qui souffrent. C'est à la fraternité des hommes marqués du sceau de la souffrance qu'incombe la tâche médicale humanitaire aux colonies. C'est en tant que ses mandataires que des médecins doivent accomplir parmi les malheureux là-bas ce qui, au nom de la civilisation véritable, doit être accompli. C'est en me fiant à la vérité élémentaire incarnée dans la fraternité des hommes marqués du sceau de la souffrance, que j'ai osé fonder l'hôpital de Lambaréné.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

Séjour à Gunsbach et voyages
Le livre sur la civilisation et l'éthique

Le dimanche de la Pentecôte de 1921, j'eus la joie de tenir l'orgue pour la première audition de la Passion selon saint Matthieu de Bach à l'Orféo Català de Barcelone. C'était aussi la première audition de cette œuvre en Espagne.

Au mois d'avril, je me démis de mes fonctions à Strasbourg, comptant vivre désormais de ma plume et des récitals d'orgue.

Afin de pouvoir travailler en paix à *la Philosophie de la civilisation*, je me retirai dans le presbytère paternel de Gunsbach avec ma femme et ma fille, née le 14 janvier 1919, jour de mon anniversaire.

J'avais gardé à Strasbourg une mansarde chez madame Dietz-Haerter, dans une vieille maison de la rue de l'Ail. C'est là que je descendais quand mes recherches à la Bibliothèque universitaire m'obligeaient à des séjours prolongés.

Mon travail fut souvent interrompu par des voyages. Diverses Universités m'invitèrent à faire des conférences sur la philosophie de la civilisation ou sur des problèmes concernant le christianisme primitif. Il me fallait aussi réunir des fonds au moyen de conférences sur l'hôpital de Lambaréné. Je devais enfin, par mes concerts d'orgue, assurer l'existence des miens pour le temps de mon futur séjour en Afrique.

À l'automne de 1921, je me rendis en Suisse. De là, en novembre, en Suède. Fin janvier, je passai de Suède à Oxford, pour parler au Mansfield College, à la demande de la Fondation Dale. Un peu plus tard, je fis des conférences au Selly Oak College, à Birmingham (sur le christianisme et les religions du monde), à Cambridge (sur la signification de l'eschatologie) et à Londres, à la Société pour l'étude de la science des religions (sur le problème paulinien). Je donnai aussi en Angleterre une série de concerts.

À la mi-mars 1922, je retournai en Suède pour des concerts et des conférences. À peine rentré, je repartis pour une tournée de plusieurs semaines en Suisse.

L'été de 1922, je pus travailler, sans interruption, à *la Philosophie de*

la civilisation. À l'automne, nouveau voyage en Suisse ; puis, sur l'invitation de la Faculté de théologie, je me rendis à Copenhague pour des conférences sur l'éthique, suivies de récitals d'orgue et de conférences dans d'autres villes danoises.

En janvier 1923, à la demande du Professeur Oscar Kraus, j'exposai la philosophie de la civilisation à Prague. Je me liai d'une cordiale amitié avec ce fidèle disciple de Brentano.

Que de rencontres merveilleuses au cours de ces années !

Lorsque j'étais parti pour l'Afrique, j'étais prêt à faire trois sacrifices : renoncer à l'orgue ; abandonner ma carrière de professeur à laquelle j'étais fort attaché ; perdre mon indépendance matérielle et devoir compter sur l'aide d'amis dans la suite de mon existence.

J'avais commencé à mettre en pratique ces trois renonciations. Seuls mes amis et confidents savaient combien elles me coûtaient. Et voilà qu'il en était pour moi comme pour Abraham, lorsqu'il s'apprêtait à sacrifier son fils ! Comme à lui, le sacrifice me fut épargné.

Grâce à mon endurance physique, grâce aussi au piano à pédalier d'orgue que m'avait offert la Société Bach de Paris, j'avais pu entretenir sous l'Équateur ma technique d'organiste. Pendant les nombreuses heures paisibles passées à étudier Bach, quatre années durant, dans la forêt vierge, j'avais pénétré plus profondément l'esprit de son œuvre. Je ne revenais donc pas comme un artiste devenu amateur, mais j'étais au contraire en pleine possession de ma technique.

Je fus dédommagé d'avoir renoncé à mon enseignement à l'Université de Strasbourg, par les conférences que de nombreuses Universités étrangères m'invitèrent à prononcer.

Enfin, après avoir perdu pendant quelque temps mon indépendance matérielle, il m'était donné de la reconquérir grâce à mes livres et à mes concerts.

Le fait que j'aie été dispensé de ce triple sacrifice alors qu'il était déjà offert, m'a soutenu à travers toutes les difficultés que les dures années d'après-guerre m'ont apportées comme à tant d'autres et m'a préparé à d'autres efforts, à d'autres renoncements.

Au printemps de 1923, les deux premiers volumes de la philosophie de la civilisation étaient terminés. Ils parurent en allemand dans la même année. La première partie porte le titre *Décadence et Restauration de la civilisation*, la seconde celui de : *La Civilisation et l'éthique*. Les termes morale et éthique sont au fond synonymes. Ils désignent ce qui est conforme aux mœurs établies. Morale dérive du latin, éthique du

grec. Dans l'usage tel qu'il s'est fixé, le terme *morale* signifie préceptes moraux et conduite morale, tandis qu'*éthique* désigne la science de la morale, la recherche de la notion du bien.

> Dans *Décadence de la civilisation*(13), j'explique la nature des liens entre la civilisation et la conception du monde. C'est la philosophie du XIXe siècle qui est responsable du déclin de la civilisation. Elle n'a pas su entretenir et garder vivantes les tendances civilisatrices du siècle des lumières. Elle eût dû poursuivre le travail, inachevé au XVIIIe siècle, et rendre évidente pour la pensée le lien naturel et fondamental entre l'éthique et la conception du monde. Elle s'est, au contraire, égarée de plus en plus, au XIXe siècle, dans ce qui n'est pas essentiel. Elle s'est désintéressée de la recherche, naturelle chez l'homme, d'une conception du monde et elle est devenue une science de l'histoire de la philosophie. L'histoire et les sciences naturelles lui fournirent un succédané de conception. Mais celle-ci demeura sans vigueur et fut incapable de soutenir l'élan civilisateur.
>
> À l'époque même où la conception civilisatrice du monde perdait ainsi son énergie, la civilisation elle-même se trouva en danger.
>
> L'âge de la machine créa pour les hommes des conditions d'existence qui leur rendaient plus difficile de parvenir à la civilisation. Et comme les hommes ne pouvaient s'appuyer sur une conception morale du monde, il en résulta une civilisation amoindrie.
>
> L'homme moderne, surmené de travail, n'étant plus capable de véritable recueillement, perdit sa spiritualité, dans tous les domaines. Sa fausse interprétation des faits de l'histoire et de la vie réelle, l'amenèrent à un nationalisme dans lequel l'idéal humanitaire ne joua plus son rôle.
>
> Notre pensée devra donc tendre à une conception du monde qui à nouveau osera s'inspirer des idéaux de la véritable civilisation. D'ailleurs, dès que nous recommençons à réfléchir sur l'éthique et sur notre relation spirituelle avec l'univers, nous sommes déjà engagés sur la voie qui ramène de l'absence de civilisation à la civilisation.

Par civilisation j'entends, en termes tout à fait généraux, le progrès spirituel et matériel dans tous les domaines, allant de pair avec le développement moral de l'individu et de l'humanité.

Dans mon livre *La Civilisation et l'éthique*(14), je décris la lutte tragique menée par la pensée occidentale pour fonder une conception éthique du monde et de la vie.

C'est à dessein que j'évite, dans la mesure du possible, le recours à un vocabulaire technique. Je m'adresse à des lecteurs qui réfléchissent, et je voudrais attirer leur pensée sur les questions touchant l'existence que doit se poser tout être humain.

Que s'est-il passé dans cette vaine lutte pour une profonde

affirmation éthique de la vie et du monde ?

La pensée de Socrate s'efforce de représenter l'éthique comme « ce qui est conforme à la pensée » et de donner un sens à l'affirmation de la vie et du monde. Mais par une logique inexorable, elle est conduite à la résignation. L'idéal de la philosophie stoïcienne est le Sage qui se retire de ce monde.

C'est à une période plus tardive du stoïcisme seulement que se dessine chez Marc-Aurèle, Épictète, Sénèque et d'autres, une conception du monde éthique, qui impose à l'homme le devoir de travailler avec confiance à de meilleures conditions matérielles et spirituelles et à cultiver l'idéal humanitaire.

Cette conception adoptée par le stoïcisme à sa dernière période est, en un certain sens, une préfiguration de celle qui s'imposera aux esprits du XVIIIe siècle, comme « étant conforme à la raison ». À sa première apparition dans l'histoire, elle ne peut pas encore s'établir solidement ni développer sa puissance réformatrice. Les grands empereurs stoïciens s'en inspirent. Ils s'efforcent, sous son influence, d'arrêter la décadence de la civilisation qui de leur temps déjà se poursuit dans le monde antique. Mais cette vision n'a aucun pouvoir sur les masses.

Comment le stoïcisme de la dernière époque et le rationalisme du XVIIIe siècle arrivent-ils à l'affirmation morale de la vie et du monde ? C'est qu'ils n'acceptent pas le monde tel qu'il est, mais voient dans le cours des événements l'expression d'une volonté rationnelle et morale qui anime le monde. La volonté morale de l'homme, tendant à l'affirmation de la vie, interprète selon son propre sens la puissance manifestée dans le cours de l'histoire.

> Au lieu de résulter d'une conception objective du monde, cette attitude y projette ses propres élans.
>
> Ce qui se produit ici se renouvelle partout où la philosophie parvient à l'affirmation éthique de la vie et du monde. La philosophie déduit cette affirmation d'une interprétation de l'histoire qui la représente comme chargée de sens et orientée vers des fins éthiques. Elle permet ainsi à l'homme par son action éthique de se mettre au service de ce qu'il croit être le but de l'univers.
>
> Chez Confucius et chez Zoroastre, l'affirmation éthique de la vie s'appuie sur une explication du monde fondée sur la même hypothèse.
>
> L'interprétation du monde de Kant, Fichte, Hegel et des grands penseurs de la philosophie spéculative ne se contente plus des déductions simples et naïves du rationalisme moral du XVIIIe siècle. On y accède par des opérations compliquées de la pensée. Celles-ci aboutissent à la théorie que l'affirmation éthique de la vie doit naître de la solution correcte du problème de la connaissance ou de la compréhension logique du

développement de l'Être originel jusqu'au monde des phénomènes dans l'espace et le temps.

Les esprits cultivés du début du XIX[e] siècle ont cru que la savante complexité de ces grands systèmes prouvait que l'affirmation éthique de la vie découle logiquement de la pensée. Mais leur joie fut de courte durée. Au milieu du siècle, sous le choc d'une pensée réaliste inspirée des sciences naturelles, ces chimères logiques s'effondrent. Un grand désenchantement survient. La pensée renonce à expliquer le monde par force ou artifice. Elle se résigne à scruter la réalité telle qu'elle est et à y puiser les motifs d'une action éthique affirmative de la vie et de la civilisation. Mais elle découvre à l'expérience que la réalité lui refuse ce qu'elle en attendait. La pensée ne parvient pas à une interprétation du monde qui assigne un rôle à l'action éthique de l'homme.

L'immense portée de ce résultat négatif n'est pas comprise aussitôt. De fait, dès ce moment, l'ancienne éthique et ses idéaux, étroitement liés à l'essor de notre civilisation, se trouvent hors d'usage.

Toutes les tentatives que la pensée pourrait encore faire pour restaurer, par une interprétation rationnelle du monde, les positions anciennes, sont d'avance vouées à l'échec.

La conception du respect de la vie, en revanche, se résigne à prendre le monde tel qu'il est. Et le monde, c'est l'horrible dans la splendeur, le non-sens dans la plénitude du sens, la douleur dans la joie. À quelque point de vue que l'homme se place, le monde reste pour lui une énigme. Mais il ne s'ensuit pas que nous soyons sans recours devant le problème de la vie, alors même que nous devons renoncer à l'espoir de comprendre la signification des événements de ce monde.

Le respect de la vie nous conduit à une relation spirituelle avec le monde, indépendante de toute compréhension de l'univers. Par la sombre vallée de la résignation, le respect de la vie nous conduit, stimulés par un impératif intérieur, jusqu'aux sommets lumineux de l'affirmation éthique de la vie.

Nous ne sommes plus obligés de tirer notre conception éthique du monde d'une compréhension adéquate de l'univers. Dans le principe du respect de la vie nous possédons une conception de la vie fondée sur elle-même.

Elle se renouvelle en nous à tout moment lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes et sur nos relations avec la vie qui nous entoure. Ce n'est pas par une connaissance, mais par une expérience du monde, que nous arrivons à une relation avec lui.

Toute pensée qui pénètre en profondeur s'achève en un mysticisme moral. Ce qui est rationnel se continue dans l'irrationnel. Le mysticisme éthique du respect de la vie est un rationalisme puisant ses forces dans la nature spirituelle de notre être.

Tandis que je corrigeais les épreuves de *La civilisation et l'éthique*, je

préparais déjà les caisses en vue de mon nouveau séjour en Afrique.

Si j'ai pu reprendre cette œuvre commencée dans la forêt vierge, c'est grâce à l'aide des amis d'Alsace, de Suisse, de Suède, du Danemark et d'Angleterre, qui m'en ont fourni les ressources.

Avant mon départ, je corrigeai pour l'impression le texte des conférences que j'avais faites au Selly Oak College à Birmingham(15) sur *Le christianisme et les religions du monde*. Elles visent à préciser la nature de ces religions du point de vue philosophique, en analysant le rôle qu'y jouent l'affirmation de la vie, la négation de la vie et l'éthique.

Malheureusement je disposais de trop peu de temps pour cette synthèse de mes recherches sur les religions du monde et fus obligé de les publier sous la forme que je leur avais donnée dans mes conférences.

Si au moment même où je faisais mes bagages j'ai encore écrit en hâte mes souvenirs d'enfance et de jeunesse, c'est à la suite d'une rencontre avec mon ami O. Pfister, le psychanalyste zurichois bien connu. Au début de l'été de 1923, en me rendant de Genève à Saint-Gall, j'eus deux heures d'arrêt à Zurich, et j'allai voir cet ami. Il m'offrit des rafraîchissements et l'occasion de m'allonger pour me reposer. Mais pendant cette visite il me pressa de lui raconter des épisodes de mon enfance, comme ils me viendraient à l'esprit. Il comptait s'en servir pour un article que lui avait demandé une revue de jeunesse suisse. Plus tard, il me fit parvenir les notes sténographiques prises sous ma dictée. Je le priai de ne pas les publier, mais de me les laisser, afin que je pusse les compléter. Peu avant mon départ pour l'Afrique, un dimanche après-midi où neige et pluie alternaient, j'ajoutai en guise d'épilogue les pensées dont j'étais ému lorsque je faisais un retour sur ma jeunesse. L'opuscule ainsi complété parut sous le titre *Souvenirs de mon enfance et de ma jeunesse*(16).

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME

Deuxième séjour en Afrique
(1924-1927)

Le 14 février 1924, je quittai Strasbourg. Ma femme, en raison de sa santé ébranlée, ne pouvait pas, cette fois, m'accompagner. Je n'ai jamais cessé de lui être reconnaissant d'avoir consenti, dans ces circonstances, au sacrifice de me laisser reprendre mon activité à Lambaréné. Un jeune étudiant en chimie d'Oxford, Noël Gillespie, partait avec moi. Sa mère me l'avait confié quelques mois pour qu'il m'aidât dans mes travaux.

À l'embarquement, à Bordeaux, je parus suspect au douanier qui visitait les bagages des voyageurs en partance. C'est que j'emportais quatre sacs à pommes de terre remplis de lettres, auxquelles je me proposais de répondre durant la traversée. Comme il n'avait encore jamais vu de voyageur transporter un courrier pareil, et qu'à ce moment-là l'exportation de devises hors de France était strictement interdite (les voyageurs ne pouvaient emporter que cinq mille francs chacun), il était persuadé qu'il y avait des billets cachés parmi la correspondance. C'est pourquoi il examina une heure et demie durant les lettres une à une, jusqu'à ce que, arrivé au bout du deuxième sac, il renonçât en hochant la tête.

Après un long voyage à bord du cargo hollandais *Orestes*, qui me donna l'occasion de voir de plus près les ports de la côte occidentale d'Afrique, j'atteignis Lambaréné le samedi 19 avril, veille de Pâques, à l'aurore.

De l'hôpital, il ne restait plus que la petite baraque en tôle ondulée et le squelette en bois dur d'une des grandes cases de bambous. Tous les autres bâtiments, au cours de mes sept années d'absence, s'étaient pourris et effondrés. Le sentier qui conduisait de l'hôpital à la maisonnette du docteur, était tellement envahi d'herbe et de lianes que j'eus du mal à retrouver son cheminement.

Il s'agissait tout d'abord de réparer sommairement les toits pourris et percés de trous de mon logis et des deux bâtiments encore debout de l'hôpital. Plus tard, je reconstruisis les cases effondrées. Cette besogne me prit des mois et me fatigua tellement que j'étais incapable de me consacrer, le soir – comme j'en avais d'abord eu l'intention – à la

rédaction du manuscrit commencé en 1911 sur la mystique de l'apôtre Paul. C'était la seconde fois que j'emportais ce manuscrit en Afrique. Ma vie quotidienne se partageait ainsi : le matin, j'étais médecin ; l'après-midi, architecte. Malheureusement, comme lors de mon premier séjour, il était impossible de se procurer des ouvriers. Le commerce des bois, redevenu prospère après la guerre, absorbait toute la main-d'œuvre.

Il me fallait donc me contenter de quelques travailleurs bénévoles qui se trouvaient à l'hôpital, soit qu'ils y aient accompagné des malades, soit qu'ils y aient été soignés. Mais ils œuvraient sans enthousiasme, quand ils ne préféraient pas disparaître et rester introuvables au jour fixé.

Pendant cette période de mon deuxième séjour en Afrique, un exploitant forestier âgé, déjà un peu africanisé, vint au passage déjeuner chez moi. Comme il se levait de table, il pensa qu'il me devait un mot aimable : « Docteur, dit-il, je sais que vous jouez très bien de l'harmonium. Moi aussi, j'aime la musique. Si je n'étais obligé de vous quitter si vite pour être rentré chez moi avant la tornade, je vous aurais demandé de me jouer une fugue de Gœthe ».

Comme le nombre des malades augmentait sans cesse, je fis venir d'Europe, au cours des années 1924 et 1925, deux médecins et deux infirmières.

À l'automne de 1925, enfin, l'hôpital était à peu près reconstruit, et je me réjouissais déjà à l'idée de pouvoir m'adonner pendant les soirées au travail sur l'apôtre Paul, quand une sévère disette se déclara dans le pays. Les hommes occupés à l'abattage des arbres, avaient négligé les cultures. En même temps éclata une terrible épidémie de dysenterie. Ces deux fléaux nous absorbèrent entièrement, mes collaborateurs et moi, pendant des mois. Que de trajets nous dûmes entreprendre à bord de nos deux canots à moteur *Tack sà mycket* et *Raarup* (offerts l'un par des amis suédois, l'autre par des amis du Jutland) afin d'aller chercher du riz n'importe où pour nourrir nos patients.

L'épidémie de dysenterie me démontra la nécessité de transférer l'hôpital sur un emplacement plus vaste. Or il ne pouvait s'étendre du côté de la Mission, car le terrain qui avait été mis à ma disposition était situé entre le fleuve, des marais et des collines escarpées. Les bâtiments qu'il fallait y faire tenir, suffisaient pour cinquante malades et ceux qui les accompagnaient, mais non plus pour les cent cinquante patients que j'avais désormais à loger tous les soirs. Je m'en étais déjà rendu compte tandis que je reconstruisais l'hôpital. Mais j'avais espéré que l'afflux de malades ne serait que momentané.

L'épidémie de dysenterie me montrait, en outre, le danger de

manquer de baraques d'isolement pour les maladies infectieuses. Du fait que les dysentériques ne purent être isolés comme il l'aurait fallu, la contagion gagna tout l'hôpital.

Nous passâmes par des moments terribles !

Autre grave inconvénient : je n'avais pas assez de place pour soigner les malades mentaux. Je m'étais souvent trouvé dans l'impossibilité d'hospitaliser des aliénés dangereux, les deux seules cases dont je disposais étant occupées.

Je me décidai donc, le cœur serré, à transporter l'hôpital à 3 kilomètres en amont sur un terrain où il pourrait s'étendre à volonté. Confiant dans les amis de mon œuvre, je pensai que je pouvais risquer la dépense considérable de remplacer, à l'occasion de ce transfert, les cases de bambous à toitures de feuilles, par des bâtiments à toits de tôle ondulée.

Pour préserver l'hôpital des inondations du fleuve et de l'eau de ruissellement des collines après les violents orages, je devins un homme préhistorique moderne, et construisis des baraques en tôle ondulée sur pilotis.

Je confiai alors presque entièrement le service de l'hôpital à mes confrères le Dr Nessmann (Alsacien), le Dr Lauterburg (Suisse), et le Dr Trensz (Alsacien), qui vint remplacer le Dr Nessmann. Je devins moi-même pendant 18 mois le surveillant des ouvriers qui abattaient les arbres sur l'emplacement choisi et travaillaient à la construction.

Je dus assumer ces fonctions parce que la main-d'œuvre continuellement changeante, recrutée parmi ceux qui accompagnaient les malades et parmi les convalescents « volontaires », n'acceptait pas d'autre autorité que celle du vieux Docteur.

Lorsque le terrain fut déblayé, je m'appliquai à le rendre fertile. Quelle joie j'éprouvais à gagner de la terre sur la forêt vierge ! Depuis lors, on travaille un peu plus chaque année à créer autour de l'hôpital une plantation d'arbres fruitiers. Des centaines de ces jeunes arbres que nous avons tirés des noyaux, ont déjà été plantés. Il faut qu'un jour poussent ici tant de fruits que chacun puisse se servir à son gré, et qu'il n'y ait donc plus de vols. Nous en sommes arrivés là dès maintenant en ce qui concerne les papayers, les manguiers et les élaïs. Les papayers fournissent plus que les besoins de l'hôpital. Il y avait tant de manguiers et d'élaïs dans la forêt environnante, qu'une fois les autres arbres abattus, ils formaient de vrais bosquets. Aussitôt libérés des lianes qui les étouffaient et des arbres géants qui les plongeaient dans l'ombre, ils commencèrent à porter des fruits. Bien entendu, ces arbres fruitiers n'avaient pas poussé dans la forêt vierge. Les manguiers provenaient des villages situés autrefois au bord du fleuve et ils

avaient peu à peu pénétré dans la forêt. Les élaïs étaient nés de fruits que les perroquets avaient pris aux arbres des villages voisins et laissés tomber en chemin. Dans la forêt équatoriale d'Afrique, il n'y a pas d'arbres à fruits comestibles. Le voyageur dont les provisions se sont épuisées en chemin, est condamné à mourir de faim. On sait que le bananier, l'élaïs, le manguier et tant d'autres arbres à fruits comestibles ne sont pas originaires d'Afrique équatoriale, mais ont été importés des Antilles par les Européens.

Malheureusement les fruits ne se conservent pas ici en raison de la chaleur et de l'humidité. À peine cueillis, ils commencent à pourrir. Pour la grande quantité de bananes dont j'ai besoin afin de nourrir les malades, je serai toujours obligé de m'approvisionner aux villages voisins. Car les bananes que je produis en payant la main-d'œuvre me reviennent plus cher que celles que les indigènes tirent de leurs plantations, bien situées au bord du fleuve, et qu'ils me vendent. Eux, en revanche, n'ont presque pas d'autres arbres fruitiers, parce qu'ils ne séjournent pas longtemps au même endroit et déplacent continuellement leurs villages. Comme les bananes, non plus, ne peuvent se conserver, il faut que j'aie une importante provision de riz, au cas où le rendement des plantations de bananes des environs ne suffirait pas.

Le fait que je n'aie pas commencé d'emblée la construction d'un nouvel hôpital, mais que j'aie auparavant rétabli l'ancien, avait un avantage. Les expériences acquises me servirent. Sans l'aide de Monenzali, un charpentier noir, le seul qui resta auprès de moi pendant toute la durée des travaux, je n'aurais jamais pu mener l'œuvre à bonne fin. Pendant les derniers mois, un jeune charpentier suisse vint à la rescousse.

Il me fut donc impossible de réaliser mon projet de retourner en Europe après deux ans de séjour en Afrique. Je dus y passer trois ans et demi. Le soir j'étais si épuisé par le continuel va-et-vient sous le soleil, que je n'arrivais pas à écrire. Il me restait juste assez d'énergie pour travailler régulièrement au piano à pédalier d'orgue. *La mystique de l'apôtre Paul* demeura inachevée.

Les *Nouvelles de Lambaréné*(17) parlent de cette seconde période d'activité. Elles contiennent des notes que je rédigeais entre temps et qui furent envoyées aux amis de l'œuvre sous forme de bulletins.

En mon absence, le pasteur Hans Baur, à Bâle, et mon beau-frère, le pasteur Albert Woytt à Oberhausbergen, près Strasbourg, se chargèrent en Europe du travail nécessaire pour l'hôpital.

Madame Emmy Martin s'y trouvait associée de la manière la plus étroite depuis 1919. C'est dans la nouvelle maison de Gunsbach qu'elle

a centralisé depuis 1929 tout ce qui concerne Lambaréné et mes diverses activités. Sans son inlassable dévouement et sans le concours d'autres amis l'entreprise désormais si étendue n'aurait pu survivre.

Lorsqu'une partie des bâtisses furent achevées, le 21 janvier 1927, nous procédâmes au transfert des malades dans le nouvel hôpital.

Au dernier voyage, j'amenai dans la soirée les malades mentaux. Leurs gardiens ne se lassaient pas de leur répéter que dans le nouvel hôpital, ils auraient des cellules avec des planchers de bois. Dans l'ancien hôpital le sol était de terre humide. Lorsque ce soir-là je fis ma ronde dans tout l'hôpital, autour de tous les foyers, ou sous les moustiquaires, j'entendis l'exclamation : « C'est une belle case, Docteur ! Une très belle case ! » Pour la première fois depuis que je travaillais en Afrique, mes malades avaient un logement digne d'êtres humains.

En avril 1927, je pus confier la surveillance des travailleurs qui défrichaient la forêt vierge autour de l'hôpital, à Mrs. C.E.B. Russell, récemment arrivée d'Angleterre.

Elle avait le talent de se faire obéir d'eux ; sous sa direction commença l'aménagement d'une plantation. Depuis, j'ai constaté bien souvent que l'autorité de la femme blanche est beaucoup mieux reconnue par les primitifs que celle de nous autres hommes.

J'achevai la construction de plusieurs cases vers le milieu de l'été. Je possédais maintenant un hôpital où, si besoin était, je pourrais recevoir plus de 200 malades avec ceux qui les accompagnent. D'ordinaire, au cours de ces derniers mois, nous en comptions de cent quarante à cent soixante. Nous avions pris les mesures nécessaires pour l'isolement des dysentériques.

Le bâtiment destiné aux aliénés fut construit avec les fonds réunis par la paroisse de Guildhouse à Londres, en souvenir d'un de ses membres défunt, Mr. Ambrose Pomeroy-Cragg.

Enfin, lorsque l'essentiel de l'aménagement intérieur fut achevé, je pus confier l'hôpital à mes collègues et penser au retour en Europe. Je quittai Lambaréné le 21 juillet. Mademoiselle Mathilde Kottmann qui avait travaillé à l'hôpital depuis l'été de 1924, en qualité d'infirmière, et la sœur du Dr Lauterburg rentraient en Europe avec moi.

À Lambaréné, restait Mademoiselle Emma Haussknecht à laquelle vinrent bientôt se joindre d'autres infirmières.

L'hôpital n'aurait pu subsister sans le concours de tant de volontés généreuses qui s'y dépensaient sans compter.

CHAPITRE VINGTIÈME

Deux années en Europe
La mystique de l'apôtre Paul

Pendant les deux années de mon séjour en Europe, une bonne partie de mon temps fut prise par les voyages qu'exigeaient les concerts, les cours et les conférences.

Je passai l'automne et l'hiver de 1927 en Suède et au Danemark. Au printemps et au début de l'été de 1928, j'allai en Hollande et en Angleterre. Pendant l'hiver en Suisse, en Allemagne et en Tchécoslovaquie. En 1929, je fis plusieurs tournées de concerts en Allemagne. Entre deux voyages, je séjournais, avec ma femme et ma fille à la station climatique de Königsfeld en Forêt Noire, ou bien à Strasbourg.

J'eus, à plusieurs reprises, beaucoup de peine à trouver des remplaçants aux médecins et infirmières qui supportaient mal le climat de Lambaréné ou se voyaient obligés pour des raisons de famille de rentrer en Europe plus tôt qu'ils ne l'avaient prévu. Les nouveaux médecins que je recrutai furent les docteurs Mündler, Hediger, Stalder et mademoiselle Schnabel, tous quatre Suisses. Nous fûmes profondément affectés par le décès d'un de leurs compatriotes, le Dr E. Dölken, qui mourut subitement en 1929, pendant la traversée, dans le port de Grand Bassam, sans doute d'une crise cardiaque.

Je consacrai tous mes loisirs, pendant mon séjour en Europe, à l'achèvement de *La mystique de l'apôtre Paul*. Je ne voulais pas remporter le manuscrit en Afrique une troisième fois. Je ne tardai pas à me retrouver au cœur du sujet. Lentement, chapitre après chapitre, l'ouvrage s'élabora(18).

> La mystique paulinienne de l'union en Christ s'explique par l'idée que se fait l'Apôtre de l'avènement du Royaume messianique et de la fin du monde. D'après les conceptions qu'il partage avec les autres croyants et qui sont empruntées au judaïsme, il pense que ceux qui voient en Jésus le Messie vivront avec lui au Royaume messianique selon un mode d'existence surnaturelle, tandis que les incroyants de son temps et les humains des générations antérieures devront séjourner encore quelque temps dans la tombe. Ce n'est qu'à la fin du Royaume messianique – qu'il se représente comme surnaturel, mais transitoire – que, selon la doctrine

du judaïsme tardif, aura lieu la Résurrection universelle, au Jugement Dernier.

Alors seulement, commencera le temps de l'Éternité où Dieu sera « Tout dans Tout », c'est-à-dire où toutes choses retourneront en Dieu.

Paul explique que ceux qui voient en Jésus le Messie, qui accéderont au Royaume messianique et obtiendront avant les autres hommes la résurrection, ont en commun avec Jésus le privilège d'une existence à part. Leur foi en lui manifeste que Dieu les a choisis pour être les compagnons du Messie. En vertu de cette union avec Jésus, à la fois mystique et réelle, les forces qui ont déterminé en lui-même sa mort et sa résurrection ont commencé une action identique en ces hommes.

Ils sont devenus des êtres qui ont déjà passé de l'état naturel à l'état surnaturel. Leur aspect humain n'est qu'un voile qu'ils rejetteront dès l'avènement du Royaume messianique. D'une manière mystérieuse ils sont morts en Jésus et ressuscités avec lui ; de même ils vivront bientôt dans le mode d'existence qui suivra la Résurrection.

Cette mystique de l'union avec le Christ dans sa mort et sa résurrection, se présente comme un prolongement de l'attente eschatologique. Croyant à l'avènement imminent du Royaume, Paul pense qu'avec la mort et la résurrection, le changement du monde terrestre en monde supranaturel a effectivement commencé. Il s'agit donc d'une mystique fondée sur l'attente immédiate de ce grand événement.

Parce qu'il connaît la signification de cette union avec Christ, Paul en déduit l'éthique à mettre en pratique. Les croyants n'ont plus à obéir à la Loi judaïque, puisqu'elle ne s'applique qu'aux hommes naturels. Elle ne doit donc pas être imposée aux païens devenus croyants. Tous ceux qui vivent en communion avec le Christ savent ce qui est éthique et puisent directement à son esprit, auquel ils participent.

Alors que pour les autres fidèles, les paroles inspirées et le ravissement de l'extase sont la plus sûre preuve que l'Esprit les anime, l'apôtre se tourne de la doctrine de l'Esprit vers l'éthique. Selon lui l'Esprit qui anime les croyants est l'esprit de Jésus, auquel ils participent par une mystérieuse communion avec lui. Cet esprit de Jésus est la divine force de vie qui prépare au mode de l'existence telle qu'elle sera après la Résurrection. Elle est en même temps la puissance qui contraint les croyants, parce qu'ils sont différents de ce monde, à se comporter comme s'ils ne lui appartenaient déjà plus. La plus haute manifestation de l'esprit est l'amour. L'amour est éternel et les hommes peuvent le posséder dans sa plénitude ici-bas déjà !

C'est ainsi que, dans la mystique eschatologique de la communion avec le Christ, tout ce qui est métaphysique a une signification éthique. Paul a établi à jamais la suprématie de l'éthique dans la religion, lorsqu'il a dit : « Voici, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance et l'amour. Mais des trois, c'est l'amour la plus grande. » La conception éthique de ce que doit être le chrétien, il l'a montrée lui-même dans son existence, tout

entière dédiée à servir.

Paul interprète les paroles de Jésus relatives au pain et au vin qui sont son corps et son sang, selon la doctrine de la communion mystique avec le Christ. Il explique la signification de la Cène en disant que ceux qui y prennent part, du fait qu'ils mangent et boivent, entrent en communion avec Jésus. Le baptême, en tant que commencement de la rédemption par le Christ, est pour Paul le commencement de la mort et de la résurrection avec Jésus.

La doctrine de la justification par la foi, qui durant des siècles passa pour l'argument capital de la pensée paulinienne, est en réalité une conception de la doctrine primitive de la mort expiatoire de Jésus, inspirée par la mystique de la communion avec le Christ.

Pour mieux confondre ses adversaires judéo-chrétiens, Paul s'efforce de formuler la croyance en la signification rédemptrice du sacrifice de Jésus de telle manière que cette croyance entraîne avec elle la certitude que la Loi n'a plus de validité. Il arrive ainsi, contre les judéo-chrétiens, à ne pas reconnaître de valeur aux œuvres exigées par la Loi juive, tandis que dans sa mystique il exige des actions morales comme preuves de la communion avec Jésus.

La doctrine de la justification par la foi, créée pour combattre le christianisme juif, a pris une grande importance, parce qu'en tous temps, ceux qui s'élevaient contre l'extériorisation du christianisme justifié par les œuvres, s'appuyaient sur la doctrine paulinienne et triomphaient grâce à l'autorité de l'apôtre.

D'autre part, la logique artificielle, selon laquelle Paul cherche à prouver que cette doctrine se trouve déjà dans l'Ancien Testament, a donné lieu à un jugement erroné sur lui. On l'a accusé d'avoir inventé un dogme compliqué à la place du simple Évangile de Jésus. Mais, en réalité, l'apôtre Paul, en dépit de la forme rabbinique de sa dialectique, est un penseur puissant, qui atteint des vérités fondamentales.

Ce n'est pas selon la lettre, c'est selon l'esprit, qu'il continue le simple Évangile de Jésus. En élevant la croyance eschatologique au Christ et au Royaume de Dieu jusqu'à la mystique de la communion avec Jésus-Christ, Paul lui a donné une force qui pourra survivre à la ruine de l'attente eschatologique et lui vaudra de voir intégrée son essence mystique et morale dans les systèmes de pensée les plus divers. Du fait qu'il développe la croyance eschatologique jusqu'en ses dernières conséquences, il atteint à des pensées sur notre relation avec le Christ qui par leur signification spirituelle et éthique sont définitives et intemporelles, alors même qu'elles sont nées de la métaphysique de l'eschatologie.

On ne trouve donc pas d'influence hellénique chez l'apôtre Paul. Cependant il donne à la croyance chrétienne une forme sous laquelle elle peut être assimilée par l'esprit grec. Saint Ignace et Saint Justin, dans la pensée desquels cette évolution s'achève, traduisent sous une forme grecque la mystique de l'union avec Jésus.

J'écrivis le dernier chapitre de *La Mystique de l'apôtre Paul*, en décembre 1929, durant la traversée de Bordeaux à Cap Lopez. L'introduction à l'ouvrage fut composée le lendemain de Noël, à bord du vapeur fluvial qui nous emmenait à Lambaréné, ma femme et moi, avec la Doctoresse Anna Schmitz et Mademoiselle Marie Secrétan, venue pour travailler au laboratoire.

Pour ce troisième retour en Afrique, je trouvai malheureusement encore des travaux de construction à entreprendre. Les baraques réservées aux dysentériques s'étaient révélées trop petites au cours d'une grosse épidémie de dysenterie, qui se terminait précisément à mon arrivée. On avait dû affecter aux dysentériques la baraque la plus proche, réservée aux aliénés, et il fallait maintenant en construire une nouvelle pour ces derniers.

Forts des expériences acquises entre temps, nous bâtîmes des cases plus solides et en même temps mieux aérées et plus claires.

Après quoi, il fallut encore monter une spacieuse baraque équipée de couchettes séparées pour les grands malades, un magasin bien ventilé et néanmoins bien clos à l'abri des voleurs, pour stocker les vivres, et des logements destinés aux infirmiers auxiliaires noirs.

J'exécutai tout cela avec l'aide du fidèle charpentier noir Monenzali, dans l'espace d'une année, tout en poursuivant mon travail à l'hôpital. En même temps, un jeune exploitant forestier alsacien qui achevait son séjour dans le territoire de l'Ogooué mit à ma disposition sa compétence en matière de construction, de sorte que l'hôpital fut doté de grands bassins en béton pour collecter l'eau de pluie et d'un bâtiment en béton bien aéré qui nous sert de salle à manger et de salle de séjour.

Aux environs de Pâques 1930, ma femme, épuisée par le climat, dut malheureusement retourner en Europe. Au cours de l'été arriva un nouveau médecin alsacien, le Dr Meylander.

L'hôpital est connu aujourd'hui à des centaines de kilomètres à la ronde. Des gens, pour s'y faire opérer, voyagent pendant des semaines.

La générosité de nos amis d'Europe nous a permis d'installer une salle d'opération équipée de tout le nécessaire, d'avoir dans notre pharmacie tous les médicaments qu'il nous faut, notamment des remèdes contre les maladies coloniales et des spécialités souvent coûteuses. Nous avons les moyens de bien nourrir les nombreux malades trop pauvres pour pouvoir s'acheter des vivres.

Aussi fait-il bon aujourd'hui travailler à Lambaréné, d'autant que nous disposons maintenant d'assez de médecins et d'infirmières pour pouvoir faire face à toutes les urgences sans nous épuiser. Comment remercier assez les amis de l'hôpital qui nous donnent les moyens

d’accomplir cette tâche !

Bien que le travail reste lourd, il n’est plus, comme jadis, au-dessus de nos forces. Le soir, je me sens l’esprit assez dispos pour me livrer à une tâche intellectuelle. Bien souvent, ce travail de mes heures de loisir est interrompu pour des jours entiers, parfois des semaines, lorsque je suis tourmenté au sujet d’opérés et de grands malades, au point de ne pouvoir penser à rien d’autre.

C’est pourquoi ce simple exposé de ma vie et de mon œuvre que je m’étais proposé d’entreprendre comme premier travail littéraire au cours de ce nouveau séjour en Afrique, a traîné durant de longs mois.

Épilogue

Deux expériences projettent leur ombre sur mon existence : la première est la constatation que le monde est inexplicablement mystérieux et plein de souffrance ; la seconde, le fait que je suis né à une époque de déclin spirituel de l'humanité.

Mon existence a trouvé sa base et son orientation à partir du moment où j'ai reconnu le principe du respect de la vie, qui implique l'affirmation éthique du monde.

C'est ainsi que j'ai pris position et que je voudrais travailler à rendre les hommes plus profonds et meilleurs, en les amenant à penser sur eux-mêmes. Je suis en désaccord avec l'esprit de ce temps, parce qu'il est plein de mépris pour la pensée.

On a pu douter que la pensée fût jamais capable de répondre aux questions sur l'univers et sur notre relation avec lui, de sorte que nous puissions donner un sens et un contenu à notre existence.

Dans le mépris actuel de la pensée entre aussi de la méfiance. Les collectivités organisées, politiques, sociales et religieuses de notre temps s'efforcent d'amener l'individu à ne pas forger lui-même ses convictions, mais à s'assimiler seulement celles qu'elles tiennent toutes prêtes pour lui.

L'homme qui pense par lui-même, et qui en même temps est libre sur le plan spirituel, leur est un être incommode et mystérieux. Il n'offre pas la garantie qu'il se fondra à leur gré dans l'organisation.

Tous les groupements constitués recherchent aujourd'hui leur force moins dans la valeur spirituelle des idées qu'ils représentent et des hommes qui leur appartiennent, que dans leur complète et exclusive unité. C'est de cette unité qu'ils croient tenir leur plus grande puissance offensive et défensive.

C'est pourquoi l'esprit de notre temps ne déplore pas que la pensée ne semble pas à la hauteur de sa tâche, mais s'en réjouit au contraire. Il ne tient pas compte de ce qu'en dépit de son imperfection elle a déjà accompli. Il ne veut pas reconnaître, – contre toute évidence, – que le progrès spirituel a été jusqu'ici l'œuvre de la pensée. Il ne veut pas davantage envisager que la pensée accomplira peut-être dans l'avenir ce qu'elle n'a pu réaliser jusqu'ici. L'esprit de notre temps néglige ces considérations. Ce qui lui importe, c'est de discréditer de toutes les façons possibles la pensée individuelle.

Sa vie durant, l'homme d'aujourd'hui est donc exposé à des influences qui cherchent à lui ôter toute confiance en sa propre pensée. La suggestion de dépendance spirituelle à laquelle il doit se soumettre se manifeste dans tout ce qu'il entend dire ou lit. Il la trouve chez les gens qu'il rencontre, dans les partis et les associations qui l'ont annexé. Des manières les plus diverses, on fait pression sur lui, afin qu'il reçoive les vérités, dont il a besoin pour vivre, des associations qui ont des droits sur lui. L'esprit de notre temps ne laisse pas l'individu faire un retour sur lui-même. Sans cesse on s'efforce de lui imposer des convictions, comme dans les grandes villes on fait flamboyer les enseignes lumineuses d'une compagnie assez riche pour s'installer solidement et pour nous enjoindre à chaque pas de donner la préférence à tel cirage ou à tel potage en poudre.

L'esprit de notre temps contraint donc l'homme à douter de sa propre pensée, afin de l'amener à recevoir ses vérités du dehors. Or l'homme ne peut pas opposer la résistance nécessaire à ces influences continuelles parce qu'il est lui-même un être surmené, incapable de rassembler ses idées et de méditer. En outre l'absence de liberté matérielle, qui est sa condition, agit sur lui de telle sorte qu'à la fin il ne se croit même plus justifié à revendiquer des idées personnelles. Sa confiance en soi est écrasée aussi par le prodigieux développement de la connaissance. Il n'est plus capable de comprendre ni d'assimiler les nouvelles découvertes. Force lui est de les accepter comme quelque chose d'incompris. Cette attitude à l'égard de la vérité scientifique le porte à admettre que le résultat de sa pensée ne peut lui suffire.

C'est ainsi que les circonstances de la vie actuelle font de leur mieux pour livrer l'homme à l'esprit du temps.

La semence du scepticisme a levé. En réalité, l'homme moderne n'a plus aucune confiance en lui. Sous une attitude pleine d'assurance, il cache une inquiétude spirituelle. En dépit de sa capacité technique et de son pouvoir matériel, c'est un homme qui s'étiole parce qu'il ne fait pas usage de sa faculté de penser. Il restera toujours inexplicable que notre génération, qui s'est montrée si grande par ses découvertes et ses réalisations, ait pu tomber si bas dans le domaine spirituel.

À une époque qui juge ridicule, sans valeur, vieilli et dépassé depuis longtemps tout ce qui lui semble être rationnel ou indépendant, qui raille même les inaliénables droits de l'homme proclamés au XVIIIe siècle, je déclare que je mets ma confiance dans la pensée rationnelle. J'ose dire à notre génération qu'elle n'en a pas fini avec le rationalisme, bien qu'il ait dû céder la place d'abord au romantisme, puis à la prétendue pensée réaliste qui tend à régner sur le plan spirituel comme dans la vie matérielle. Lorsque nous aurons traversé toutes les folies de cette politique réaliste universelle, et à cause d'elle,

aurons sombré dans la misère spirituelle, il ne nous restera plus, à la fin, d'autre ressource que de nous confier à un nouveau rationalisme, plus profond et plus efficace que celui du passé, afin de chercher secours en lui. La renonciation à la pensée est la faillite de l'esprit.

Quand cesse la conviction que les hommes peuvent arriver à la vérité par leur propre réflexion, le scepticisme s'installe. Ceux qui travaillent à entretenir de cette manière le scepticisme de notre époque le font dans l'attente que les hommes, ayant renoncé à tout espoir de reconnaître par eux-mêmes la vérité, accepteront la vérité qu'on entend leur imposer d'autorité et à l'aide de la propagande.

Mais leur calcul est faux. Ceux qui ouvrent les écluses au courant du scepticisme, afin qu'il se répande dans tout le pays, ne peuvent plus s'estimer capables de l'endiguer par la suite. Seuls un petit nombre de ceux qui ont été détournés de la recherche du vrai se montrent assez dociles pour se soumettre une fois pour toutes aux vérités officielles. La grande masse reste sceptique. Elle perd le sentiment et le besoin de la vérité, elle se résigne à vivre au jour le jour, ballottée d'une opinion à l'autre.

Au demeurant, le fait d'accepter une vérité autoritaire, même quand elle a en elle-même des vertus, ne barre pas le chemin au scepticisme. Accepter aveuglément une vérité sans jamais y réfléchir mine à l'avance la vie spirituelle. Aussi notre monde est-il pourri de mensonges. Du fait que nous voulons organiser la vérité elle-même, nous sommes sur le point de sombrer. La vérité admise par un scepticisme devenu croyant n'a pas les qualités spirituelles de celle qui est née de la pensée. Elle est extériorisée et figée. Elle exerce une influence sur l'homme, mais ne peut être liée intimement à tout son être. Seule est vivante la vérité qui naît de la pensée.

De même que l'arbre produit, chaque année, le même fruit, mais qui pourtant est chaque fois nouveau, les idées qui ont une valeur permanente doivent être créées de nouveau. Cependant, notre époque prétend faire fructifier l'arbre stérile du scepticisme en attachant des fruits de vérité à ses branches. C'est seulement lorsque nous essayons avec confiance d'arriver à la vérité par notre pensée individuelle que nous sommes capables d'arriver à la vérité vivante. La pensée indépendante, si elle est profonde, ne tombe pas dans le subjectivisme. Elle anime de ses propres idées les notions que la tradition estime vraies, et s'efforce de les assimiler comme des connaissances. La volonté de sincérité doit être aussi forte que la volonté de vérité. Seule une époque qui témoigne du courage de la sincérité peut posséder la vérité agissant en elle comme une force spirituelle.

La sincérité est le fondement de la vie spirituelle.

Par son dédain de la pensée, notre génération a perdu le sens de la sincérité. C'est pourquoi on ne peut lui venir en aide qu'en la ramenant dans la voie de la pensée.

Ayant cette certitude, je proteste contre l'esprit de notre temps et assume avec une entière confiance la responsabilité de ranimer, pour ma part, la flamme de la pensée.

L'idée du respect de la vie est, de par sa nature même, particulièrement propre à combattre le scepticisme. Elle possède une force élémentaire.

Est « élémentaire » dans ce sens toute idée qui part des questions fondamentales de la relation de l'homme avec l'univers, de la signification de la vie et de la nature du bien. Elle est directement liée à la pensée qui anime tout homme. Elle pénètre cette pensée, l'élargit, la rend plus profonde.

Nous trouvons cette idée élémentaire dans le stoïcisme. Lorsque, étudiant, j'abordai l'histoire de la philosophie, j'eus beaucoup de mal à m'arracher au stoïcisme et à poursuivre mon chemin à travers la pensée si différente qui lui a succédé. Certes, les résultats obtenus par la pensée stoïcienne ne me satisfaisaient pas. Mais j'avais le sentiment que cette façon de philosopher d'une manière élémentaire sur le monde et notre existence était la vraie. Je ne parvenais pas à comprendre pourquoi on l'avait abandonnée.

Le stoïcisme me semblait grand parce qu'il va tout droit au but, est intelligible pour tous, et en même temps profond. Il se contente de la vérité telle qu'il la reconnaît, si peu satisfaisante soit-elle. Il prête vie à cette vérité en raison du sérieux avec lequel il se voue à elle. Dans son esprit de sincérité, il exhorte les hommes à se recueillir et à approfondir leur pensée. Il éveille en eux le sens de la responsabilité. En outre, l'idée fondamentale du stoïcisme, à savoir que l'homme doit parvenir à une relation spirituelle avec l'univers et s'unir à lui, me semblait vraie. Dans son essence, le stoïcisme est une philosophie de la nature qui aboutit au mysticisme.

De même que le stoïcisme, je trouvai la pensée de Lao-tsé fondamentale, lorsque j'appris à connaître son Tao-te-king. Pour Lao-tsé aussi il s'agit de conduire l'homme, par une pensée simple, à une relation spirituelle avec l'univers et à prouver cette union dans la vie. Il existe donc une relation essentielle entre les stoïcismes grec et chinois. L'un et l'autre diffèrent en ce sens que le premier est né d'une pensée développée et logique, le stoïcisme chinois, au contraire, d'une pensée intuitive, non développée, mais merveilleusement profonde.

Cette forme de pensée fondamentale, qui apparaît dans la philosophie européenne et extrême-orientale, ne parvient néanmoins

pas à conserver le rôle directeur qu'elle devrait tenir et cède la place à des systèmes de pensées qui lui sont inférieurs. Elle ne s'impose pas, parce que ses résultats ne sont pas satisfaisants.

La pensée stoïcienne néglige l'impulsion à l'accomplissement d'actes moraux, qui se manifeste dans la volonté de vivre de l'homme évolué sur le plan spirituel. C'est ainsi que le stoïcisme grec s'en tient à l'idéal de la résignation, et Lao-tsé à cette bienveillante inaction qui semble si curieuse et si paradoxale à nous autres Européens.

En réalité, toute l'histoire de la philosophie tient en ce que les pensées de l'affirmation éthique de la vie et du monde, qui sont naturelles à l'homme, ne peuvent se contenter des résultats de la simple pensée logique définissant l'homme et sa relation avec l'univers. Elles ne peuvent s'y intégrer. Aussi obligent-elles la pensée à faire des détours par lesquels elle espère cependant arriver au but.

Les détours que cette pensée emprunte la conduisent notamment à une interprétation de l'univers montrant que la volonté d'une activité éthique en ce monde a un sens profond.

Dans le stoïcisme tardif d'un Épictète, d'un Marc-Aurèle et d'un Sénèque, dans le rationalisme du XVIIIe siècle, chez Kung-Tsé (Confucius), Meng-Tsé (Mencius), Mi-Tsé (Micius) et d'autres penseurs chinois, la philosophie, partant du problème fondamental de la relation de l'homme avec l'univers, arrive à l'affirmation éthique de la vie et du monde en faisant remonter le cours des événements terrestres jusqu'à une volonté originelle poursuivant des fins éthiques et mettant l'homme à son service.

La pensée du brahmanisme, du bouddhisme et d'autres systèmes indiens, ainsi que la pensée de Schopenhauer, présente au contraire l'interprétation opposée, à savoir que la vie qui se déroule dans le temps et l'espace est sans but et doit être annihilée. L'attitude sensée pour l'homme, à l'égard de l'Univers, est donc de renoncer au monde et à la vie.

À côté de cette forme de pensée demeurée élémentaire, du moins par son point de départ et ses visées, en apparaît une autre, notamment dans la philosophie européenne, que j'appellerai « secondaire », parce qu'elle n'est plus centrée sur la relation de l'homme avec l'univers. Elle s'occupe du problème de la nature de la connaissance, de spéculations logiques, de sciences naturelles, de psychologie, de sociologie et d'autres choses encore, comme si la philosophie avait à résoudre ces questions en elles-mêmes ou ne consistait qu'à classer et résumer les découvertes des diverses sciences. Au lieu d'exhorter l'homme à réfléchir continuellement sur lui-même et sur sa relation avec l'univers, cette philosophie lui offre les conclusions de la théorie de la

connaissance, de la logique déductive, des sciences naturelles, de la psychologie ou de la sociologie, comme s'il pouvait, à l'aide de ces notions, se former une conception de sa vie et de sa relation avec l'univers.

Tout cela, la philosophie le lui expose comme s'il n'était pas un être qui est en ce monde et y vit son existence, mais un être qui se tient à côté de ce monde et le contemple du dehors.

Parce qu'elle part d'un point de vue arbitraire pour aborder le problème de la relation de l'homme avec l'univers, – ou simplement parce qu'elle passe à côté – cette philosophie européenne non-élémentaire manque d'unité et de cohésion. Elle renferme quelque chose d'inquiet, d'artificiel, d'excentrique et de fragmentaire. Mais elle est, en même temps, la plus riche et la plus universelle. Dans ses systèmes, demi-systèmes ou non-systèmes qui se succèdent ou s'interpénètrent, elle examine le problème de la conception du monde sous tous ses aspects et dans toutes les perspectives possibles.

Elle est aussi la plus pratique, en ce sens qu'elle étudie les sciences naturelles, l'histoire et les questions de l'éthique plus profondément que ne font les autres philosophies.

La philosophie du monde, à l'avenir, résultera moins d'une confrontation de la pensée européenne et de la pensée non-européenne, que d'une confrontation de la pensée élémentaire et de celle qui ne l'est pas.

Le mysticisme reste en dehors de la vie intellectuelle de notre temps. Or il est, par nature, une forme de pensée élémentaire parce qu'il s'efforce d'amener directement l'homme à une relation spirituelle avec l'Univers. Mais il désespère d'y parvenir par la pensée logique et se retourne vers l'intuition où les facultés imaginatives peuvent se dépenser. En un certain sens, donc, le mysticisme revient à un type de pensée qui cherche des détours.

Étant donné que seule la connaissance née de la pensée logique a pour nous valeur de vérité, les convictions qui constituent le mysticisme telles qu'elles sont formulées et fondées ne peuvent être à nos yeux une acquisition spirituelle. D'ailleurs elles ne sont pas satisfaisantes en elles-mêmes. On s'aperçoit que le contenu éthique du mysticisme dans le passé est trop restreint. Il conduit l'homme vers la voie de la méditation intérieure, mais non à l'éthique vivante. Or la vérité d'une conception du monde n'est démontrée que lorsqu'elle nous conduit à une relation avec l'Être et l'Univers qui fait de nous des hommes plus profonds, guidés par une éthique active.

Contre le vide spirituel de notre temps, ni la pensée non-élémentaire qui prend un chemin détourné pour interpréter le monde,

ni l'intuition mystique ne peuvent rien.

C'est ainsi que les grands systèmes philosophiques allemands du début du XIX[e] siècle, accueillis en leur temps avec enthousiasme, ont préparé le terrain sur lequel s'est ensuite développé le scepticisme.

Amener à nouveau les hommes à devenir des êtres pensants signifie donc leur faire retrouver leur propre pensée, afin qu'ils essaient d'y puiser la connaissance dont ils ont besoin pour vivre.

La pensée se renouvelle dans le principe du respect de la vie. Le cours d'eau qui depuis longtemps coulait sous terre, reparaît à la surface.

La croyance que la pensée élémentaire aboutit aujourd'hui à l'affirmation éthique de la vie et du monde qu'elle s'efforçait vainement d'atteindre jusqu'ici, n'est pas une illusion que nous nous forgeons.

Le monde ne consiste pas seulement en phénomènes, il est aussi vie. C'est avec la vie en ce monde, autant qu'elle est à ma portée, que je dois entrer dans une relation, non seulement passive, mais active. En me consacrant au service de ce qui vit, j'atteins à une activité qui a un sens et un but.

L'idée du respect de la vie propose une solution réaliste des rapports réels de l'homme et de l'univers. De l'univers, l'homme sait seulement que tout ce qui existe et l'environne est une manifestation de la volonté de vie, pareille à la sienne. Sa propre relation avec l'univers est à la fois passive et active. Il subit d'un côté l'existence, il est soumis au flux des événements ; d'autre part il est capable à son tour de préserver et de susciter, d'endommager et de détruire les vies qui l'entourent.

La seule possibilité de donner un sens à son existence, c'est d'élever sa relation naturelle avec le monde à la hauteur d'une relation spirituelle. Tant qu'il demeure en relation passive, l'homme ne parvient à une relation spirituelle que par la résignation. La vraie résignation consiste en ceci que l'homme, dans sa subordination aux événements de ce monde, acquiert l'indépendance intérieure à l'égard des forces qui déterminent la forme extérieure de son existence. L'indépendance intérieure signifie qu'il aura la force de triompher des difficultés pour devenir plus profond, plus recueilli, épuré, calme et paisible. La résignation est donc l'affirmation éthique et spirituelle de sa propre existence. Seul l'homme qui a passé par l'épreuve de la résignation est capable de l'affirmation du monde.

Mais lorsqu'il joue ce rôle actif, l'homme entre avec le monde dans une relation spirituelle bien différente : il ne vit plus son existence pour lui seul. Il se sent au contraire uni à toutes les vies qui

l'entourent, éprouve leurs destins comme le sien propre, les aide du mieux qu'il peut et ne connaît pas de plus profond bonheur que de participer au développement ou à la sauvegarde de la vie.

Pour peu que l'homme réfléchisse au mystère de son existence et des liens l'unissant à la vie qui emplit le monde, il ne pourra plus qu'appliquer à sa vie et à toute vie à sa portée, le principe du respect de la vie. Il témoignera de ce respect par l'affirmation éthique de la vie et du monde manifestée dans toutes ses actions. Son existence sera infiniment plus difficile que lorsqu'il vivait pour lui seul, mais elle sera aussi plus féconde, plus belle et plus heureuse. Au lieu de végéter, l'homme connaîtra une réelle expérience de la vie.

La méditation sur la vie et le monde conduit donc directement et avec une force impérative au principe du respect de la vie. Elle ne pourrait conclure en un autre sens.

Si l'homme qui a commencé à penser, persiste à végéter sans but, il ne peut le faire qu'en s'abandonnant de nouveau au vide de pensée et en s'y enlisant. S'il continue à penser, il arrive au respect de la vie.

Toute pensée par laquelle les hommes prétendent aboutir au scepticisme ou à une vie dépourvue d'idéal éthique, n'est pas une pensée véritable, mais une carence déguisée de la pensée, qui se manifeste par l'absence d'intérêt pour le mystère de la vie et du monde.

Le respect de la vie contient en soi la résignation, l'affirmation de la vie et du monde, et l'éthique, c'est-à-dire les trois éléments essentiels et indissolubles d'une conception du monde, elle-même fruit de la pensée.

Née d'une pensée réaliste, l'éthique du respect de la vie est réaliste et conduit l'homme à une confrontation lucide et constante avec la réalité.

Au premier abord, il peut sembler que le respect de la vie soit quelque chose de trop général et de trop peu vivant pour fournir les éléments d'une éthique valable. Mais la pensée n'a pas à se demander si ses expressions auront une résonance plus ou moins vivante, elle doit seulement se soucier qu'elles atteignent leur but et aient une vie en elles. Quiconque subit l'influence du respect de la vie ne tardera pas à sentir, grâce aux exigences de cette éthique, quelle flamme couve sous ces expressions en apparence abstraites. L'éthique du respect de la vie est l'éthique de l'amour, élargie jusqu'à l'universel. Elle est l'éthique de Jésus reconnue comme une nécessité de la pensée.

On reproche aussi à cette éthique d'accorder trop de valeur à la vie naturelle. À quoi elle peut rétorquer que l'erreur, commise jusqu'ici par tous les systèmes d'éthique, a été de ne pas reconnaître la vie en soi précisément comme la valeur mystérieuse à laquelle ils avaient affaire.

Le respect de la vie vaut donc pour la vie naturelle et pour la vie spirituelle ensemble. Dans la parabole de Jésus, le berger ne sauve pas seulement l'âme de la brebis perdue, mais la brebis tout entière. Plus le respect de la vie naturelle grandit, plus s'accroît le respect de la vie spirituelle.

On juge particulièrement étrange que l'éthique du respect de la vie ne fasse pas de différence entre des vies évoluées et des vies inférieures, des vies précieuses et d'autres moins précieuses. Si elle s'en abstient, c'est qu'elle a ses raisons.

Vouloir établir des distinctions universellement valables entre les différentes formes de vie, conduit à les juger selon la distance plus ou moins grande qui nous semble exister entre elles et nous autres humains, c'est-à-dire selon un critère entièrement subjectif. De cette distinction naîtrait le point de vue selon lequel il existe des formes de vie sans valeur que l'on peut mépriser ou détruire à volonté. Parmi les vies sans valeur nous classerions, selon les circonstances, diverses variétés d'insectes ou de peuples primitifs.

Pour l'homme véritablement moral, toute vie est sacrée, même celle qui du point de vue humain semble inférieure. Il n'établira de distinction que sous la contrainte de la nécessité, notamment lorsqu'il lui faudra choisir, entre deux vies, laquelle préserver, laquelle sacrifier. Dans toutes ces décisions, il aura conscience d'agir subjectivement et arbitrairement et porter la responsabilité de la vie sacrifiée.

Je suis heureux de posséder les nouveaux remèdes contre la maladie du sommeil, qui me permettent de conserver la vie en des cas où précédemment, j'assistais à une douloureuse et inexorable maladie. Mais, chaque fois que je vois au microscope les microbes de la maladie du sommeil, je ne puis m'empêcher de reconnaître qu'il me faut détruire ces vies pour en sauver une autre.

J'ai acheté à des indigènes un jeune aigle pêcheur qu'ils avaient capturé sur un banc de sable, pour le sauver de leurs mains cruelles. Mais voici maintenant qu'il me faut prendre la décision, ou de le laisser mourir de faim, ou de tuer chaque jour quantité de petits poissons pour le maintenir en vie. Je prends cette seconde décision ; mais tous les jours il m'est pénible que des vies soient sacrifiées à une autre, sous ma responsabilité.

Placé, comme tous les êtres vivants, devant ce dilemme de la volonté de vie, l'homme est constamment forcé de conserver sa propre vie, et la vie en général, aux dépens d'autres vies.

S'il a été touché par l'éthique du respect de la vie, il ne lèse ni ne détruit de vie que par une nécessité à laquelle il ne peut se soustraire ; jamais il n'y consent intérieurement.

Attaché comme je le suis depuis ma jeunesse à la cause de la protection des animaux, j'éprouve comme une joie particulière que l'éthique universelle du respect de la vie montre dans la pitié envers les créatures, si souvent raillée comme une attitude sentimentale, une obligation réelle, à laquelle l'homme pensant ne peut se soustraire. Jusqu'ici l'éthique était demeurée ou incompréhensive ou perplexe devant le problème de l'homme en face des autres êtres. Alors même qu'elle approuvait la pitié envers les créatures, elle ne lui accordait pas de place dans l'éthique, parce que la morale n'était centrée que sur le comportement de l'homme envers son prochain.

Quand arriverons-nous à obtenir que l'opinion publique ne tolère plus de réjouissances populaires consistant à maltraiter les animaux ?

L'éthique née de la pensée n'est donc pas « raisonnable », mais irrationnelle et enthousiaste. Elle ne trace pas autour de nous un cercle de tâches judicieusement délimitées, mais charge l'homme de la responsabilité de toute vie qui est à sa portée et le contraint à se dévouer à elle.

Toute conception profonde du monde est mystique, en ce sens qu'elle conduit l'homme à une relation spirituelle avec l'Infini. La conception du respect de la vie est un mysticisme éthique. Elle permet de réaliser l'union avec l'univers par l'action éthique. Ce mysticisme a son origine dans la pensée logique. Quand notre volonté de vie commence à méditer sur elle-même et sur le monde, nous arrivons à revivre en nous la vie du monde qui nous environne et nous consacrons par nos actes notre propre volonté de vie à la volonté de vie infinie. Lorsque la pensée rationnelle pénètre plus avant, elle aboutit nécessairement à l'irrationnel du mysticisme, car elle a affaire à la vie et à l'univers qui sont deux entités irrationnelles.

La volonté de vie se manifeste à nous dans l'univers comme une volonté créatrice, pleine d'énigmes obscures et douloureuses. Elle se manifeste en nous-mêmes comme une volonté d'amour, qui veut par notre action résoudre le problème qui se pose. La conception du monde fondée sur le respect de la vie a donc un caractère religieux.

L'homme qui l'adopte et en donne la preuve par ses actes est animé d'une piété fondamentale.

Par son éthique active de l'amour et par sa spiritualité, la conception du monde fondée sur le respect de la vie, est dans son essence voisine du christianisme et de toute religion professant l'éthique de l'amour. Ceci nous permet d'établir entre le christianisme et la pensée une relation plus stimulante pour la vie spirituelle qu'elle ne l'a été jusqu'ici.

Une fois déjà, au temps du XVIIIe siècle rationaliste, le christianisme

a fait alliance avec la pensée. Il a pu le faire, parce qu'à cette époque, la pensée venait à lui avec une éthique enthousiaste de caractère religieux. Mais en réalité, la pensée n'avait nullement conçu cette éthique elle-même, elle l'avait, à son insu, empruntée au christianisme. Lorsque, par la suite, elle dut se limiter à sa propre morale, celle-ci se révéla si peu vivante et si peu religieuse qu'elle n'avait presque rien de commun avec la morale chrétienne. Là-dessus, les liens entre le christianisme et la pensée se relâchèrent. Aujourd'hui le christianisme s'est replié sur lui-même et n'est plus occupé qu'à propager ses propres idées. Il n'attache plus d'importance à prouver qu'elles concordent avec la pensée, mais préfère les voir considérées comme entièrement en dehors et au-dessus d'elle. Il perd ainsi la liaison avec la vie spirituelle élémentaire de son temps et la possibilité d'exercer sur elle une influence efficace.

La conception du monde fondée sur le respect de la vie pose aujourd'hui de nouveau pour le christianisme la question de savoir s'il veut ou non rejoindre une pensée de caractère éthique et religieux.

Le christianisme a besoin de la pensée pour prendre conscience de lui-même. Pendant des siècles il a conservé dans son enseignement les commandements de l'amour et de la miséricorde comme une vérité traditionnelle, sans s'insurger en leur nom contre l'esclavage, les procès de sorcellerie, la torture, et tant d'autres atrocités de l'Antiquité et du Moyen Âge. C'est seulement lorsqu'il subit l'influence de la pensée rationaliste de l'âge des lumières qu'il entreprit la lutte pour les principes humanitaires. Ce souvenir devrait le défendre à jamais de toute arrogance vis-à-vis de la pensée.

On se plaît aujourd'hui à ne rappeler que le caractère superficiel du christianisme au siècle des lumières. La justice voudrait que l'on reconnaisse en quelle mesure ce caractère « superficiel » a été compensé par les services que rendit le christianisme à cette époque. Aujourd'hui la torture a été rétablie. Dans la plupart des États, la justice tolère silencieusement dans trop de cas qu'avant et durant la procédure légale des tortures soient pratiquées par la police et les geôliers pour arracher des aveux aux accusés. La somme de souffrances que ces pratiques représentent à tout instant est inimaginable.

Parce qu'il manifeste si peu par des actes sa spiritualité et sa morale, le christianisme actuel se berce de l'illusion qu'en tant qu'Église, sa situation s'établit d'année en année plus fortement dans le monde. Il s'adapte à l'esprit de notre temps en revêtant certaine forme mondaine nouvelle. Comme les autres grandes collectivités il s'applique, par une organisation toujours plus forte et unitaire à justifier et faire reconnaître son rôle historique et ses institutions. Mais ce qu'il gagne en puissance extérieure, il le perd en puissance

spirituelle.

Le christianisme ne peut remplacer la pensée, il doit au contraire s'appuyer sur elle. Il n'est pas capable, à lui seul, de triompher du vide de pensée et du scepticisme. Et seule une époque qui a puisé dans la pensée une piété fondamentale, est susceptible de reconnaître l'apport impérissable du christianisme.

De même que le fleuve est sauvé du dessèchement parce qu'il s'alimente à un cours d'eau souterrain, de même le christianisme a besoin du cours souterrain de la piété issue de la pensée. Il ne parvient à la véritable puissance spirituelle que lorsque la voie de la religion est ouverte à la pensée.

Quant à moi, je sais que je dois à la pensée d'être resté fidèle à la religion.

L'homme qui pense est plus indépendant à l'égard de la vérité religieuse traditionnelle que celui qui ne pense pas, mais il ressent bien plus vivement ce qu'il y a de profond et d'impérissable en elle.

Quiconque a reconnu que l'idée de l'amour est le rayon spirituel qui nous vient de l'Infini, cesse d'exiger de la religion une connaissance complète du supra-sensible. Il médite, bien entendu, les grands problèmes, se demande ce que signifie le mal en ce monde, comment la cause première de l'être, la volonté créatrice et la volonté d'amour sont unies en Dieu, quelle est la relation entre la vie spirituelle et la vie matérielle, et comment notre vie est passagère et cependant éternelle. Mais il est capable de laisser ces questions sans réponse, si douloureux qu'il soit de renoncer à les résoudre ; s'il a la connaissance de l'union spirituelle avec Dieu par l'amour, il possède tout ce qui est nécessaire.

« L'amour ne périt jamais… mais la connaissance disparaîtra » a dit l'apôtre Paul.

Plus la piété est profonde, plus elle est humble à l'égard de la connaissance du supra-sensible. Elle est comme le sentier qui chemine entre les monts, sans jamais gravir les sommets.

La crainte que le christianisme qui s'appuie sur la piété issue de la pensée ne tombe dans le panthéisme, est sans fondement. Tout christianisme vivant est panthéiste, en ce sens qu'il doit considérer que toute chose existante est comme enracinée dans la cause première de tous les êtres. Mais en même temps, toute piété éthique est supérieure à toute mystique panthéiste, en ce sens qu'elle ne découvre pas le Dieu d'amour dans la nature, mais le connaît seulement parce qu'il se manifeste en nous comme volonté d'amour. La cause première de l'Être telle qu'elle apparaît dans la nature demeure toujours pour nous quelque chose d'impersonnel, tandis qu'à la cause première qui se révèle en nous comme volonté d'amour nous sommes liés comme à une

personnalité éthique.

La crainte que le christianisme pensé jusqu'au bout n'éveille assez sérieusement l'homme à la conscience de son péché, n'est pas fondée. Ce n'est pas là où l'on discourt le plus sur le péché qu'il est le plus vigoureusement flétri. Il n'en est guère question dans le Sermon sur la montagne, mais c'est la nostalgie de la délivrance du péché, le désir de la pureté de cœur évoqués par Jésus dans les Béatitudes, qui font d'elles la plus grande exhortation au repentir jamais adressée à l'homme.

Si le christianisme, au nom de la tradition, ou de considérations quelconques, refuse d'être compris comme une pensée éthique et religieuse, ce sera un malheur pour lui-même et pour l'humanité.

Ce dont le christianisme a besoin, c'est d'être entièrement animé de l'esprit de Jésus et de se spiritualiser en une religion vivante de méditation intérieure et d'amour, qui est sa vraie destination. C'est seulement ainsi qu'il pourra devenir le levain dans la vie spirituelle de l'humanité.

Ce qui, depuis dix-neuf siècles, se présente en ce monde comme le christianisme, n'est qu'une ébauche pleine de faiblesses et d'erreurs, non le christianisme total jailli de l'esprit de Jésus.

Parce que je suis profondément attaché à la piété, je cherche à la servir fidèlement et sincèrement. Je n'essaie pas de la défendre à l'aide de la pensée fragile et ambiguë de l'apologétique chrétienne, mais je lui demande de se confronter dans un esprit de sincérité avec son passé et avec la pensée, afin de prendre conscience de sa véritable nature.

Lorsqu'on me demande si je suis pessimiste ou optimiste, je réponds qu'en moi la connaissance est pessimiste, mais le vouloir et l'espoir sont optimistes.

Je suis pessimiste lorsque je sens tout le poids de ce qui, selon notre entendement, semble dénué de raison dans le cours des événements de ce monde. Ce n'est qu'à de rares instants que je me suis senti pleinement heureux d'être en vie. Je ne pouvais m'empêcher d'éprouver toute la souffrance que je voyais autour de moi, non seulement celle des hommes, mais celle de toutes les créatures.

Je n'ai jamais essayé de me dérober à cette communion dans la souffrance. Il me semblait aller de soi que nous devons tous aider à porter le fardeau de douleur qui pèse sur le monde. Dès le temps où je fréquentais le lycée, je m'étais rendu compte qu'aucune explication du mal qui règne en ce monde ne pourrait jamais me satisfaire, et qu'on aboutissait toujours à des arguties de sophistes, ne visant à rien d'autre qu'à permettre aux hommes d'éprouver moins vivement la souffrance de ce qui les entoure. Qu'un penseur tel que Leibniz ait pu émettre la

conclusion pitoyable que le monde n'est certes pas bon, mais tout de même le meilleur parmi les mondes possibles, m'est toujours demeuré incompréhensible.

Cependant si occupé que je fusse du problème du mal et de la souffrance en ce monde, je ne me suis jamais perdu en méditations mélancoliques à ce sujet. Je me suis attaché à l'idée qu'il était donné à chacun de nous de faire cesser un peu de cette souffrance. Peu à peu j'ai été amené à penser que tout ce que nous pouvions comprendre de ce problème, c'est qu'il nous faut suivre la voie de ceux qui veulent apporter la délivrance.

Je suis pessimiste aussi quant à la situation actuelle du monde. Je n'arrive pas à me persuader qu'elle soit moins mauvaise qu'elle ne le paraît. J'ai conscience, au contraire, que nous entrons dans une voie qui fatalement nous amènera à un nouveau Moyen Âge. Je me représente dans toute son étendue la misère spirituelle et matérielle à laquelle l'humanité d'aujourd'hui s'abandonne parce qu'elle renonce à la pensée et aux idéaux que celle-ci engendre.

Et cependant je demeure optimiste. J'ai conservé la foi que j'avais dès mon enfance, et dont je suis sûr qu'elle ne peut se perdre, en la vérité. J'ai confiance que l'esprit né de la vérité a plus de puissance que la force des circonstances. À mon avis, il n'est d'autre destin pour l'humanité que celui qu'elle se prépare elle-même par sa manière de penser. C'est pourquoi je ne crois pas qu'elle soit appelée à suivre jusqu'au bout la voie de l'effondrement.

S'il se trouve des hommes capables de s'insurger contre l'esprit d'insouciance et de se montrer assez sincères et profonds pour faire rayonner les idéaux du progrès éthique, on verra naître une influence spirituelle capable de créer un nouvel état d'esprit dans l'humanité.

Parce que j'ai confiance en la puissance de la Vérité et de l'Esprit, je crois à l'avenir de l'humanité. L'affirmation éthique de la vie et du monde contient en soi une volonté optimiste et un espoir qui ne peuvent se perdre. C'est pourquoi elle ne craint pas de voir la sombre réalité telle qu'elle est.

J'ai connu dans ma propre existence à certains moments tant de soucis, de détresse et de chagrin, qu'avec des nerfs moins solides, je me serais effondré. J'ai peine à porter la lourde charge de fatigue et de responsabilité qui, depuis des années, pèse sur moi sans répit. Je ne garde pas grand-chose pour moi-même de mon existence. Mais la bonne part qui m'est échue, c'est de pouvoir être au service de la pitié, de constater la réussite de mon activité, de recevoir de nombreux témoignages d'affection et de bonté, d'être entouré de fidèles collaborateurs qui prennent part à mon œuvre comme si elle était la

leur, de jouir d'une santé qui me permet d'entreprendre les travaux les plus durs, d'avoir une nature équilibrée et une énergie qui se dépense avec calme et réflexion, d'accueillir toute chance qui m'échoit comme un bienfait auquel je dois un sacrifice par reconnaissance.

Je suis profondément ému de pouvoir travailler en homme indépendant à une époque où la dépendance est le sort de tant de gens, et aussi de pouvoir, tout en accomplissant une besogne matérielle, continuer à vivre dans le domaine de l'esprit.

Le fait que les circonstances de mon existence aient créé de tant de manières des conditions favorables à mon activité me semble une grâce dont je voudrais me rendre digne.

Quelle part de la tâche que je me suis assignée me sera-t-il donné d'accomplir encore ?

Mes cheveux commencent à grisonner, mon corps à ressentir l'effet des années et des rudes corvées que je lui ai imposées.

Je songe avec reconnaissance au temps où, sans avoir à ménager mes forces, je pouvais fournir sans interruption un travail physique ou intellectuel.

Je considère avec calme et humilité le travail à venir afin d'être prêt à y renoncer un jour, s'il le faut. Mais, actifs ou souffrants, nous devons faire preuve du courage de ceux qui ont lutté et sont parvenus à cette paix qui surpasse toute connaissance.

Lambaréné, 7 mars 1931.

APPENDICE

CHRONOLOGIE DES ANNÉES 1931-1959
par Robert Minder

Le récit autobiographique d'Albert Schweitzer s'arrête à la date du 7 mars 1931.

Il a paru utile de retracer sommairement la suite de ses activités à l'aide de brèves notices chronologiques. Les publications françaises de l'auteur y ont été notées avec un soin particulier. D'autres notices concernent la répercussion de son œuvre et de sa pensée en France. Le cadre nous imposait ses limites. Il ne s'agissait que de fixer les lignes générales, non de suivre en détail les multiples activités d'Albert Schweitzer durant ce quart de siècle.

Sur la vie à Lambaréné, le lecteur trouvera de nombreuses indications dans les diverses *Lettres de Lambaréné*, citées plus loin. Un premier inventaire des livres et articles d'A. Schweitzer ainsi que des ouvrages qui lui ont été consacrés dans les divers pays, a été dressé par Robert Amadou dans *A. Schweitzer, éléments de bio-bibliographie*, Paris 1952. Un répertoire complet est en préparation à l'Université de Princeton, à New Jersey, par les soins de Howard C. Rice.

1931 « LE SECOURS MÉDICAL AUX COLONIES », dans : *Revue de Paris*, 15-9-31, pp. 390-404. (Extraits d'une conférence faite par A. Schweitzer dans la grande salle de séances de l'Institut, sous la présidence de Ch. M. Widor, le 10 mars 1929. Deux autres conférences avaient été prononcées à la même époque (7 et 9 mars), à la « Fondation Carnegie pour la Paix internationale » sous la présidence d'Henri Lichtenberger, professeur à la Sorbonne : « FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA MORALE ». Enfin, A. Schweitzer avait participé à une réunion de l'« Union pour la Vérité », sous la présidence de Paul Desjardins).

1932 DÉPART DE LAMBARÉNÉ le 7 janvier, après un troisième séjour, commencé le 26 décembre 1929. Le premier séjour avait duré d'avril 1913 à septembre 1917 ; le second, d'avril 1924 à juillet 1927.

Le point d'attache en Europe sera comme toujours la MAISON DE GUNSBACH, en Alsace, où Mme Emmy Martin centralise tout ce qui concerne l'œuvre de Lambaréné et les diverses activités

d'A. Schweitzer. Durant ce séjour de seize mois en Europe, il fait plusieurs voyages à Paris. Une tournée de conférences et de concerts le mène en Grande-Bretagne. Il est reçu docteur honoris causa des Universités d'Oxford (philosophie), d'Edinburgh (théologie et musique) et de Saint-Andrews (droit). Tournées en Hollande, Suisse et dans les pays scandinaves.

DISCOURS SUR GOETHE, lors de la célébration du centenaire de sa mort, le 22 mars 1932. Prononcé sur invitation de la ville de Francfort-sur-le-Main, dans la salle de l'Opéra. (Texte reproduit partiellement dans *Hommage au Docteur Schweitzer pour son 80e anniversaire*, Paris, 1955, pp. 127-135).

« GOETHE PENSEUR », dans le N° spécial, consacré par la revue *Europe* à Goethe (Paris, 15 avril 1932).

1933 « MES SOUVENIRS SUR COSIMA WAGNER », dans la revue *l'Alsace française* (12 février 1933).

QUATRIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : AVRIL 1933-JANVIER 1934. On trouvera des détails sur ce séjour dans les différents fascicules parus sous le titre *Lettres de l'Hôpital du Dr Schweitzer à Lambaréné*, dont les Nos 1-12 s'échelonnent de 1930-1939. Parus hors commerce, à l'Imprimerie alsacienne à Strasbourg, ces bulletins furent adressés aux amis de l'œuvre.

1934 SÉJOUR EN EUROPE : FÉVRIER 1934-FÉVRIER 1935. Dans le cadre des « Hibbert Lectures », cycle de conférences au Manchester College de l'Université d'Oxford sous le titre : *Religion in Modern Civilisation*. Les mêmes conférences au « London University College ». Dans le cadre des « Gifford Lectures », autre cycle de conférences à l'Université d'Edinburgh, sous le titre : *The Problem of Natural Philosophy and Natural Ethics*. De ces conférences devait sortir, entre autres, le volume sur les *Grands penseurs de l'Inde*.

1935 CINQUIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : FÉVRIER 1935-AOÛT 1935. Pour achever le cycle de conférences dans le cadre des « Gifford Lectures », RETOUR EN EUROPE DÈS SEPTEMBRE. Tournée de concerts en Grande-Bretagne. ENREGISTREMENTS d'orgue à Londres pour la société de disques Columbia. (Tome I : Toccatas, Préludes et Fugues de Bach.)

1936 SUITES DES ENREGISTREMENTS POUR COLUMBIA, à l'Église Ste-Aurélie de Strasbourg sur l'orgue de Silbermann (t. II : Chorals de Bach ; t. III : Préludes et Fugues).

« LES GRANDS PENSEURS DE L'INDE », éd. Payot, Paris 1936, pp. 238.

En hiver, dernières visites à WIDOR, à Paris.

1937 SIXIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : FÉVRIER 1937-JANVIER 1939.

1938 Rédaction des « HISTOIRES DE LA FORÊT VIERGE ». L'édition française de ce volume ne parut qu'en 1941, chez Payot, à Paris, pp. 174.

1939-46 SÉJOUR EN EUROPE : 10 JANVIER-12 FÉVRIER 1939. Ce séjour, prévu pour une durée de dix mois, devait être employé par le docteur à établir la version française des ouvrages non encore parus en France. Il fut réduit à quatre semaines parce qu'Albert Schweitzer se rendit compte que la guerre entre l'Allemagne et la France était inévitable et pouvait éclater d'un moment à l'autre. Dans cette éventualité, sa place était à l'hôpital, parmi ses malades.

SEPTIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : MARS 1939-AOÛT 1948. « L'HÔPITAL DU DR SCHWEITZER À LAMBARÉNÉ DE 1939-45 », fascicule n° 13 des *Lettres de Lambaréné* (Strasbourg, 1946, pp. 21) retrace la vie durant les années de guerre.

Les amis américains d'A. Schweitzer publient pour ses 70 ans « THE ALBERT SCHWEITZER JUBILEE BOOK », par A. Roback et d'autres (Cambridge, Mass., Sci-Art Press, 1945, pp. 508).

1947 « SOUVENIRS D'ERNEST MUNCH », dans l'ouvrage collectif *Le chœur de Saint-Guillaume : un chapitre de l'histoire de la musique en Alsace*, éd. Heitz, Strasbourg, 1947, pp. 13-17.

1948 « SOUVENIRS DE M. J. ERB », dans l'ouvrage collectif : *Un grand musicien français : Marie-Joseph Erb*, Strasbourg-Paris, éd. Le Roux, 1948, pp. 83-88.

En septembre, RETOUR EN EUROPE. Nombreux voyages, tournées de conférences et de concerts.

1949 En été, séjour en AMÉRIQUE DU NORD.

6-8 juillet : participe aux fêtes organisées pour la commémoration du bicentenaire de la naissance de Goethe et prononce deux discours sur lui, l'un en français, l'autre en allemand, à Aspen (Colorado). Le texte français a paru dans la revue *Saisons d'Alsace*, Strasbourg, I, 1950, pp. 13-31. Le 11 juillet, A. Schweitzer est reçu docteur honoris causa de l'Université de Chicago (droit).

1949 « SOUVENIRS DU VIEUX COLMAR » : Discours prononcé au cours de la réception officielle à l'Hôtel de Ville de Colmar, le 23 février 1949. Reproduit dans *l'Annuaire de la Société historique et littéraire de Colmar*, 1950, ainsi que dans l'ouvrage consacré par Jacques Feschotte à Albert Schweitzer (4e éd., Paris, 1958, pp. 111-118).

HUITIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : OCTOBRE 1950-MAI 1951.

1950 « ALBERT SCHWEITZER, UNE ANTHOLOGIE », publiée par Charles

R. R. Joy, Paris, Payot, 1950, pp. 186. Texte légèrement remanié par rapport à l'édition américaine. « LES ŒUVRES POUR VIOLON SEUL DE BACH, ET DE L'ARCHET À UTILISER POUR LEUR EXÉCUTION », dans la revue : *Saisons d'Alsace*, Strasbourg, N° 2, pp. 139-145. (Paru d'abord dans le « Programme du XIIe Festival de Musique de Strasbourg », mai 1950.) Dans le même N° 2 des *Saisons d'Alsace*, les souvenirs de Gustave Bret sur « BACH, SCHWEITZER ET LA SOCIÉTÉ J.-S. BACH DE PARIS », pp. 155-163.

Le 25-7-50 A. Schweitzer est promu officier de la Légion d'honneur (chevalier, le 10-8-48).

1951 Les Amis français d'A. Schweitzer publient un ouvrage collectif (10 études) sous le titre : « ÉTUDES ET TÉMOIGNAGES », éd. « La Main Jetée », Bruxelles. Nouvelle édition à Paris. L'Arche, en 1952, pp. 254.

« J.-S. BACH, LE MUSICIEN-POÈTE », nouvelle édition, Lausanne, Foetisch, 1951, pp. XVI, 323.

« IL EST MINUIT, DOCTEUR SCHWEITZER », pièce en 2 actes de Gilbert Cesbron (parue d'abord dans les *Œuvres libres*, Paris, A. Fayard, sept. 1951, pp. 243-314). Représentée par le Centre dramatique de l'Est en province, puis, à l'Athénée de Paris en 1951-52. Le film qui en fut tiré sous le même titre, fut projeté en première à Paris en novembre 1952.

SÉJOUR EN EUROPE : MAI-DÉCEMBRE 1951.

En septembre, A. Schweitzer reçoit le « PRIX DE LA PAIX » des Libraires allemands, réunis à Francfort-sur-le-Main.

Il est élu membre de l'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES, le 3 décembre, au siège laissé vacant par le décès du Maréchal Pétain.

LA MÉTAPSYCHIQUE AU GABON, dans : *Revue métapsychique*, Paris, oct.-déc. 1951, pp. 162-169.

« PANORAMA DE LAMBARÉNÉ », dans : *Saisons d'Alsace*, Strasbourg, 1951, N° 3, pp. 251-256.

PRÉFACE au *Livre de ma vie* de Frédéric Eccard, Strasbourg, 1951.

NEUVIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : DÉCEMBRE 1951-JUILLET 1952.

1952 « À L'ORÉE DE LA FORÊT VIERGE, RÉCITS ET RÉFLEXIONS D'UN MÉDECIN EN AFRIQUE ÉQUATORIALE FRANÇAISE », nouvelle édit., avec une préface inédite, éd. Albin Michel, Paris, pp. 224.

« LE PÉLICAN DU DOCTEUR SCHWEITZER », texte d'A. Schweitzer, photos d'Anna Wildikann, Paris, éd. Sun, 1952, pp. 64.

« COMMENT JE SUIS DEVENU MÉDECIN », dans *Semaine de France*,

Paris, 8 mai 1952.

SÉJOUR EN EUROPE : AOÛT-NOVEMBRE 1952.

« LE PROBLÈME DE L'ÉTHIQUE DANS L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE HUMAINE ». Communication faite le 20 octobre à l'Académie des Sciences morales et politiques, publiée dans la *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, année 1952, 2e semestre, pp. 11. (Reproduit dans Jacques Feschotte : Albert Schweitzer, 4e édit. 1958, pp. 119-134.)

Nouveaux ENREGISTREMENTS, pour la Maison Philips, sur l'orgue construit d'après les indications d'Albert Schweitzer dans l'église de Gunsbach. Œuvres de Bach, Félix Mendelssohn, Charles-Marie Widor, César Franck.

DIXIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : NOVEMBRE 1952-MAI 1954. Ce séjour sera principalement occupé par la construction d'un village de lépreux, sur une colline proche de l'hôpital. Sur la vie à l'hôpital de Lambaréné, on trouvera des détails dans la lettre N° 14, adressée aux amis de l'œuvre sous le titre : « L'HÔPITAL DE LAMBARÉNÉ DE 1945-1954 ».

1953 LE PRIX NOBEL DE LA PAIX est attribué à A. Schweitzer le 30 octobre 1953.

1954 Départ de Lambaréné le 19 mai 1954. Séjour en Europe jusqu'en décembre.

Membre honoraire de l'Américain Academy of Arts and Sciences.

« LE PROBLÈME DE LA PAIX », discours prononcé lors de la remise du Prix Nobel, à Oslo, le 4 novembre 1954. (Une édition illustrée de 20 lithographies de H. Erni, Paris, chez P. de Tartas, 1958.)

« PRÉLUDES ET FUGUES POUR ORGUE DE J.-S. BACH, ÉDITION CRITIQUE AVEC DES SUGGESTIONS PRATIQUES POUR L'EXÉCUTION DE CES ŒUVRES » publiés par les éditions Schirmer, de New York, tome VI. Le tome I de cette édition avait paru en 1911, en collaboration avec Ch.-M. Widor et fut suivi de 4 autres tomes.

Le tome VI a été établi en collaboration avec un organiste strasbourgeois, fixé en Amérique, Édouard Nies-Berger. Il contient en particulier une longue étude sur les ornements musicaux chez Bach.

« COUSIN STOSKOPF », dans : *Saisons d'Alsace*, N° 4, 1954, pp. 263-264.

LETTRE-PRÉFACE à *Chasser sans tuer* du Dr H. Ulrich (éd. Sutter, Woerth, Bas-Rhin).

ONZIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : DÉCEMBRE 1954-MAI 1955. Le

village des lépreux sera à peu près achevé à cette date.

1955 15 janvier : QUATRE-VINGTIÈME ANNIVERSAIRE d'Albert Schweitzer. Parmi les HOMMAGES reçus, signalons : les médailles d'or de la Ville de Paris et de la Chambre de Commerce de Marseille (la Ville de Nancy lui avait attribué une grande médaille en 1951) ; le « British Order of Merit », décerné par la Reine Elizabeth d'Angleterre ; l'ordre « Pour le Mérite » de la République fédérale allemande ; l'émission à Monaco de timbres à l'effigie du Docteur et le don d'un bloc opératoire à l'Hôpital de Lambaréné, par le Prince Rainier. À Paris est organisée une exposition « A. Schweitzer et son œuvre vus par 7 artistes » Galerie de la France d'Outre-mer, 20, rue de la Boétie. Sculptures d'Évariste Jonchère et de Georges de Boulogne ; peintures de Paul Bret ; lavis, crayons, fusains d'Anne-Marie Mercier ; gouaches de Guy Barthélemy ; médaille de Guy Revol (cette médaille à l'effigie du Docteur a été frappée à la Monnaie de Paris en 1952). Photos de Mrs. Erica Anderson (une exposition de ces photos a été montrée aussi dans d'autres villes de France). L'Association des amis français d'Albert Schweitzer (fondée en 1952) édite « HOMMAGE À A. SCHWEITZER » (diffusion Le Guide, Paris, 1955, pp. 141).

SÉJOUR EN EUROPE : JUIN-NOVEMBRE 1955.

Voyages à Paris, et dans divers pays, en particulier en Grande-Bretagne, où il est reçu docteur honoris causa de l'Université de Cambridge (droit).

DOUZIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : DÉCEMBRE 1955-AOÛT 1957.

1956 Le 4 juin, mort d'Emma Hausknecht, une des plus proches collaboratrices du Docteur qui était partie une première fois à Lambaréné en 1925 et qui y a passé ensuite près de 30 années.

ACHÈVEMENT DU FILM DOCUMENTAIRE, réalisé par Mrs. Erica Anderson et Mr. Jérôme Hill.

1957 LE PROBLÈME DE LA BOMBE ATOMIQUE, discours diffusé par la radio norvégienne en plusieurs langues, le 23 avril. (Texte français dans les *Nouvelles de l'Hôpital A. Schweitzer à Lambaréné*, organe de la Société romande des Amis d'A. Schweitzer, juin 1958.)

Mort de MADAME ALBERT SCHWEITZER qui était repartie avec son mari à Lambaréné en 1955 et avait dû être ramenée en Europe par avion, fin mai 1957. Elle s'éteignit dans une clinique de Zurich, le 1er juin, à l'âge de 79 ans.

RETOUR D'ALBERT SCHWEITZER EN EUROPE : AOÛT-NOVEMBRE 1957. Divers voyages.

TREIZIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE : DÉCEMBRE 57-AOÛT 59.

1958 Les 28, 29, 30 avril, TROIS NOUVELLES ÉMISSIONS en plusieurs langues, diffusées par Radio-Oslo, sont consacrées au PROBLÈME DU DANGER ATOMIQUE. Éditions de ces discours en une vingtaine de langues. L'édition française sous le titre : *Paix ou guerre atomique*, éd. Albin Michel, Paris, pp. 64.

1959 RETOUR EN EUROPE FIN AOÛT 1959, pour une période de trois mois. Voyages en Suisse, au Danemark, en Suède, en Allemagne, en Belgique, en Hollande. Séjour à Paris pendant près de trois semaines en novembre. ALLOCUTION prononcée à la réunion organisée par l'ASSOCIATION FRANÇAISE DES AMIS D'A. SCHWEITZER, le 6 novembre. (Texte paru dans le *Cahier N° 2* de cette Association, Paris, 1959.) – ALLOCUTION dans le cadre de l'« UNIVERSITÉ À L'USINE », le 8 novembre, sous la présidence du Recteur Sarrailh et de Jean Rostand. Le 13 novembre, le « PRIX ALBERT-SCHWEITZER » institué par la Confédération générale des aveugles, des sourds et des grands infirmes de France, est attribué pour la première fois à une œuvre littéraire évoquant le monde des infirmes.

Le 22 novembre, A. Schweitzer reçoit la médaille en or de la SOCIÉTÉ D'ENCOURAGEMENT AU PROGRÈS.

9 décembre 1959 : DÉPART POUR LE QUATORZIÈME SÉJOUR EN AFRIQUE.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

par Robert Minder

Le lecteur trouvera ici les titres des principaux ouvrages d'Albert Schweitzer. Un certain nombre d'entre eux ont été rédigés directement en français par l'auteur (sur son bilinguisme, cf. p. 73). Lorsqu'il n'existe pas de version française d'un ouvrage, son titre a été indiqué dans l'édition allemande et dans l'édition anglaise. Il ne pouvait être question de dresser ici la liste de toutes les traductions : certains livres ont été traduits dans une vingtaine de langues. Nous renvoyons à ce sujet le lecteur au répertoire bibliographique de Robert Amadou (Paris, 1952), déjà mentionné dans la « Chronologie » et qui tient compte également des différents articles publiés par Albert Schweitzer. Nous en avons signalé quelques-uns dans la notice chronologique. Une série d'articles anglais et américains, postérieurs à 1952, sont recensés dans l'annexe du fascicule *Albert Schweitzer, presented by his friends*, Boston, Mass., 1958.

MUSIQUE

1. EUGÈNE MUNCH, 1857-1898. (Mulhouse, J. Brinkmann.) Cette plaquette de 33 pages est la première publication d'A. Schweitzer. Outre la notice, signée A. S., elle contient deux brefs discours d'autres amis du disparu.

2. JEAN-SÉBASTIEN BACH, LE MUSICIEN-POÈTE. Préface de Ch.-M. Widor, Paris, 1905, pp. XX, 455. Réimpression, à Lausanne, chez Foetdsch, en 1951, pp. XVI, 323.

   La version allemande du livre : JOHANN-SEBASTIAN BACH est en réalité un ouvrage nouveau à beaucoup d'égards et considérablement augmenté (cf. chap. VII). La première édition en a paru chez Breitkopf et Haertel, à Leipzig, en 1908, pp. XVI, 844. Réimpression, chez Breitkopf et Haertel, à Wiesbaden, en 1947.

   Traduction anglaise de l'édition allemande sous le titre J.-S. BACH par Ernest Newmann, London, 1911, 2 vol. (pp. 422 et 506). New York, 1947.

3. DEUTSCHE UND FRANZOESISCHE ORGELBAUKUNST UND ORGELKUNST (L'art de construire des orgues et l'art de l'orgue en Allemagne et en France), Leipzig, 1906, pp. 51. Nouvelle édition augmentée d'un Épilogue, en 1927, chez le même éditeur, pp. 73.

   Traduction anglaise partielle dans un ouvrage de Charles R. Joy qui réunit une série de textes sur la musique, y compris le N° 1 de la présente bibliographie, sous le titre : MUSIC IN THE LIFE OF ALBERT SCHWEITZER, Boston, Beacon Press, et New York, 1951, pp. 320.

4. RÈGLES INTERNATIONALES POUR LA CONSTRUCTION DES ORGUES (Internationales Regulativ für Orgelbau). En collaboration avec l'abbé X. Matthias, édition franco-allemande, Vienne et Strasbourg, 1909, pp. 47.

5. PRÉLUDES ET FUGUES POUR ORGUE DE BACH, édition critique avec des indications pratiques pour l'exécution de ses œuvres. New York, Schirmer, vol. I-V : 1911-1914, en collaboration avec Ch.-M. Widor. L'ouvrage destiné à un public international a paru en anglais, français, allemand. Le tome VI a été établi en 1954, en collaboration avec Édouard Nies-Berger. Ce volume contient des « Chorals ». L'importante introduction étudie le problème des ornements musicaux chez Bach.

PHILOSOPHIE

6. DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE KANTS (La philosophie de la religion chez Kant), Tübingen, 1899, pp. VIII, 325.

7. KULTURPHILOSOPHIE (Philosophie de la civilisation). Tome I : VERFALL UND WIEDERAUFBAU DER KULTUR (Le déclin et la restauration de la civilisation), Munich, 1923, pp. 65. Nouv. éd. 1946. Tome II : KULTUR UND ETHIK (La civilisation et l'éthique), Munich, 1923, pp. XXIII, 280. Nouv. éd. 1946. Angl. : THE PHILOSOPHY OF CIVILIZATION. I. : THE DECAY AND RESTORATION OF CIVILIZATION. Trad, par C. T. Campion, London, 1923, pp. XVI, 105. T. II : CIVILIZATION AND ETHICS, trad. par John Naish, London, 1923, pp. XXVI, 298. Ce même tome, revu et corrigé par C. T. Campion, London, 1929, pp. 285. Les 2 vol. réunis, dans la trad, de Campion, à Londres d'abord, puis à New York, en 1949, pp. 347.

8. LES GRANDS PENSEURS DE L'INDE. Paris, Payot, 1936, pp. 238.

   Anglais : INDIAN THOUGHT AND ITS DEVELOPMENT, trad. Mrs. C.E.B. Russell, London, 1936, pp. 265. New York, 1936.

   Allemand : DIE WELTANSCHANUNG DER INDISCHEN DENKER, Munich, 1936, pp.

THÉOLOGIE

9. DAS ABENDMAHLSPROBLEM IM ZUSAMMENHANG MIT DEM LEBEN JESU UND DER GESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS (La Cène dans ses rapports avec la vie de Jésus et l'histoire pp. 44. Cette esquisse autobiographique a été reprise et développée sous le titre : AUS MEINEM LEBEN UND DENKEN (Ma vie et ma pensée), Leipzig, 1931, pp. 211.

   Anglais : MY LIFE AND THOUGHT, trad, par C. T. Campion, London, 1931, pp. 263. L'édition américaine sous le titre OUT MY LIFE AND THOUGHT, New York, 1933.

17. HISTOIRES DE LA FORÊT VIERGE, Paris, Payot, 1941, pp. 174.

   Anglais : FROM MY AFRICAN NOTEBOOK, trad, par Mrs. C.E.B. Russell, London, 1938, pp. 132. En Amérique sous le titre AFRICAN NOTEBOOK, New York, 1939, pp. 144.

   Allemand : AFRIKANISCHE GESCHICHTEN, Leipzig, 1937.

18. LE PÉLICAN DU DOCTEUR SCHWEITZER, avec des photos du Dr A. Wildikann, Paris, 1952, pp. 64.

19. NOUVELLES DE LAMBARÉNÉ, 1924-1927. Trois fascicules, parus à Strasbourg, en édition française et en édition allemande et destinés aux amis de l'œuvre. Les cahiers en langue allemande ont été réunis plus tard sous le titre BRIEFE AUS LAMBARENE, Munich, 1954, pp. 196. (La première édition, en 1928, portait le titre *Mitteilungen aus Lambarene*.)

   Une nouvelle série de bulletins – également hors commerce, comme ceux de la première série – s'échelonne sur les années 1930-1954 (N ° 1-13). Le dernier bulletin porte le N° 14 ; paru en 1954, il retrace l'activité à Lambaréné de 1945-1954. Édition en deux langues. Ces différents bulletins n'ont pas encore été réunis en volume. Titre français : LETTRES DE L'HÔPITAL DU DR A. SCHWEITZER A LAMBARÉNÉ, Strasbourg, Imprimerie alsacienne.

DIVERS

20. GOETHE, L'HOMME ET L'ŒUVRE, dans « Saisons d'Alsace », Strasbourg, 1950, pp. 13-31. Il n'a été fait qu'un nombre limité de tirés à part de ce discours prononcé en Amérique. L'édition anglaise groupe sous le titre GOETHE, FOUR STUDIES, trad. par Charles R. Joy, les quatre discours prononcés à diverses occasions par A. Schweitzer sur le poète (Boston, Beacon Press, 1949). Éd. all. : GOETHE, VIER REDEN, Munich, 1950, pp. 104.

21. PAIX OU GUERRE ATOMIQUE, Paris, 1958, pp. 64. Éd. all. : FRIEDE ODER ATOMKRIEG, Munich, 1958, pp. 47.

22. LE PROBLÈME DE LA PAIX, discours prononcé lors de la remise du prix Nobel, le 4 novembre 1954. Il en existe en français une édition de luxe, chez P. de Tartas, illustr. de H. Erni, Paris, 1958.

    Angl. : THE PROBLEM OF PEACE IN THE WORLD OF TODAY, New York, 1954. All. : DAS PROBLEM DES FRIEDENS, Munich, 1954, pp. 20.

D'autres articles et discours en français sont mentionnés à leur place dans la Chronologie. Le plus important parmi eux est : LE PROBLÈME DE L'ÉTHIQUE DANS L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE HUMAINE, paru dans la *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris, 1952, 2e semestre, pp. 11. Réimp. dans *Albert Schweitzer*, de J. Feschotte, 1958, pp. 119-134. *Les Cahiers de l'Association française des Amis d'Albert Schweitzer* (Paris, 1959 sq.) présentent dans leurs deux numéros annuels des textes inédits de l'auteur.

À propos de cette édition électronique

Texte libre de droits.

Corrections, édition, conversion informatique et publication par le groupe :

Ebooks libres et gratuits

http://fr.groups.yahoo.com/group/ebooksgratuits

Adresse du site web du groupe :
http://www.ebooksgratuits.com/

—

Mars 2024

—

– Élaboration de ce livre électronique :

Les membres de *Ebooks libres et gratuits* qui ont participé à l'élaboration de ce livre, sont : YvetteT, PatriceC, ChristineN, Coolmicro.

1 Cf. Bibliographie, n° 1.

2 Marie Jaëll a exposé les idées fondamentales de sa méthode dans une série d'ouvrages dont les principaux sont : *Le toucher* (3 vol., 1895), *Le mécanisme du toucher* (1897), *La résonance du toucher* (1912).

3 Cf. bibliographie, n° 6.

4 Cf. Bibliographie, n° 9.

5 Cf. Bibliographie, n° 9.

6 Cf. Bibliographie, n° 10.

7 Cf. Bibliographie, n° 12.

8 Cf. Bibliographie, n° 2.

9 Cf. Bibliographie, n° 2.

10 Cf. Bibliographie, n° 3

11 Cf. Bibliographie, n° 4.

12 Journal des Missions Évangéliques, juin 1904, pp. 389-392.

13 Cf. Bibliographie, n° 7.

14 Cf. Bibliographie$_t$ n° 7.

15 Cf. Bibliographie, n° 13.

16 Cf. Bibliographie, n° 16.

17 Cf. Bibliographie n° 19.

18 Cf. Bibliographie, n° 14